

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE BOUDDHISME DANS LA SOCIÉTÉ MONDIALE :
CIRCULER EN INDE SUR LES CHEMINS DU BOUDDHA

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
FRANÇOIS THIBEAULT

MARS 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Le rêve n'est pas une part du voyage : il est le voyage lui-même.

— Jean-Didier Urbain,
Le touriste : du sujet symptôme à l'homme qui rêve

REMERCIEMENTS

Cette thèse est un *coproduit* résultant de tant de causes et de conditions qu'il me semble remarquable qu'elle ait finalement vu le jour. Je tiens tout d'abord à exprimer ma plus profonde gratitude à Mathieu Boisvert, mon directeur de thèse principal à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), et à Peter Beyer (Université d'Ottawa), mon codirecteur. D'une part, ce projet doctoral est né à la faveur d'un heureux hasard qui nous a amenés, Mathieu Boisvert et moi, à nous rencontrer sur les flancs himalayens en 2000. Si je n'ai pas poursuivi des études en mathématiques et ai plutôt choisi les sciences des religions ainsi que le voyage comme mode de vie, cela est en grande partie attribuable à la passion pour la recherche et pour l'enseignement que Mathieu Boisvert m'a transmise. Son enthousiasme et son esprit d'initiative m'ont propulsé au-delà de toutes mes attentes. D'autre part, je reconnais en Peter Beyer celui qui m'a initié à la pensée sociologique et qui m'a orienté au sein de la beauté complexe de la théorie sociale. Sa patience, la limpidité et la simplicité de ses conseils ont façonné le regard scientifique que je porte désormais sur le monde. L'enseignant-chercheur que je suis devenu n'aurait assurément jamais trouvé sa voie sans l'appui constant de mes deux directeurs qui sont mes guides dans l'univers de la connaissance.

Bien que je ne pourrai les nommer, je souhaite manifester mon entière reconnaissance à l'égard des quarante-cinq répondants qui ont participé directement à ma recherche ainsi qu'à tous les voyageurs avec lesquels j'ai lié connaissance lors de mon voyage en Inde en 2009-2010. Leur précieuse collaboration et leur confiance ont fait du processus de la recherche une expérience humaine enrichissante. Le souvenir de nos rencontres m'habitera encore longtemps.

Que tous les professeurs et étudiants du département de sciences des religions à l'UQAM puissent accepter les remerciements que je leur adresse. Des années d'études au premier cycle et aux cycles supérieurs ont été marquées par des interactions stimulantes

nourries par le désir de tout un chacun de communiquer sa passion. En particulier, je tiens à ce que les professeurs et mes anciens collègues au sein du Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal ethnoreligieux (GRIMER), à l'UQAM, sachent que je leur témoigne toute ma reconnaissance concernant l'occasion et l'espace qui m'ont été offerts pour que je puisse apprendre à évoluer au sein de la recherche collective.

Je tiens à exprimer ma gratitude à chacun des membres du jury de thèse : outre mes deux directeurs, ce sont Jean-François Côté (UQAM), François Gauthier (Université de Fribourg) et Raphaël Liogier (Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence). Leurs commentaires et leurs questions alimenteront la suite de mes travaux de recherche.

Les études doctorales m'ont permis de créer des réseaux de relations interuniversitaires avec des professeurs sans lesquels mes travaux n'auraient pas été aussi diversifiés. Je désire souligner les rôles que les professeurs Marc des Jardins (Université Concordia) et André Laliberté (Université d'Ottawa) ont assumés en supervisant quelques-uns de mes travaux de recherche aux cycles supérieurs. Par ailleurs, je veux communiquer à Victor G. Hori (Université McGill) toute mon estime pour l'appui qu'il a sans cesse réitéré à l'endroit de ma recherche. Je remercie également D^r Ravindra Panth (Nava Nalanda Mahavihara, Rajgir, Inde) pour son soutien lors de mon séjour en Inde. Puissent tous les professeurs et collègues qui m'ont appuyé au cours des dernières années et qui sont présentement dispersés en Amérique du Nord recevoir l'assurance de ma considération.

Je reconnais l'appui financier de nombreuses institutions, lequel m'a permis de profiter durant plusieurs années de conditions favorables à l'étude et à la recherche : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le Fond québécois de recherche *Société et culture*, l'Institut indo-canadien Shastri (je souhaite adresser un remerciement particulier à Mahmuda Aldeen du bureau de Calgary ainsi qu'à Prachi Kaul du bureau de New Delhi) ainsi que les bourses d'excellence de l'UQAM (par l'intermédiaire des Services à la vie étudiante ainsi que de la Faculté des sciences humaines).

Plusieurs amis proches m'ont témoigné leur soutien et leurs encouragements durant le long parcours de la thèse. Je souhaite mentionner, sans vouloir offenser mes amis (dont certains sont des collègues) qui ne seront pas nommés, le soutien que plusieurs d'entre eux

m'ont offert tant sur le plan intellectuel que sur le plan moral. En particulier, Kory Goldberg, Catherine St-Germain et Solomon Krueger ont su m'aider à m'enraciner.

Que ma mère, France Larose, sache que je lui témoigne ma plus profonde gratitude pour tout ce qu'elle a contribué à mettre en place dans ma vie. Sans elle, je ne pourrais être devenu ce que je suis. Je désire exprimer une pensée bienveillante à la mémoire de mon père, Adrien Thibeault, disparu avant que j'aie pu vraiment le connaître. Ma sœur, Marie-Claude, a aussi été grandement présente durant toutes les années qui m'ont vu grandir.

Lorsque, au bout du compte, j'éteins l'ordinateur, je verrouille les portes de mon bureau et franchis le seuil, c'est une existence remplie et lumineuse que je vis grâce à ma compagne, Marie-Soleil, et à mes deux enfants, Maël et Kaliane. Sans la compassion, la patience et l'appui indéfectible que ma compagne m'a offerts durant toutes ces années, je n'aurais jamais eu le courage et la détermination d'aller jusqu'au bout. Le « livre » dont j'ai longtemps parlé à mes enfants est enfin complété et je suis heureux de leur dédier ces premières lignes.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	x
REMARQUES TERMINOLOGIQUES.....	xi
LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS.....	xiii
RÉSUMÉ.....	xiv
ABSTRACT.....	xvi
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE	
ARRIÈRE-PLAN DE LA THÈSE ET CONTEXTUALISATION DE LA RECHERCHE.....	10
CHAPITRE I	
REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	11
1.1. Théoriser la mondialisation	12
1.2. Comprendre la religion au sein de la mondialisation	23
1.3. Une brève histoire du bouddhisme	33
1.4. Le bouddhisme et la modernité	47
1.5. Le bouddhisme moderne au sein des processus actuels de la mondialisation	67
1.6. Thématiser, analyser et problématiser le bouddhisme des 20e et 21e siècles	71
1.7. Pèlerinage et tourisme : l'Inde bouddhique comme construction et destination	88
1.8. Conclusion du chapitre I.....	111
CHAPITRE II	
MÉTHODOLOGIE.....	115
2.1. Conception et planification de la recherche	117
2.2. Analyse qualitative	122

2.3. Limites de la recherche	125
2.4. Conclusion du chapitre II.....	127
CHAPITRE III	
EN CHEMINANT SUR LA VOIE DU BOUDDHA.....	128
3.1. Goenka et la méditation Vipassana	129
3.2. Tendzin Gyamtso et le bouddhisme tibétain	142
3.3. Circuler en Inde sur les chemins du Bouddha	159
3.4. Profil des répondants et identités bouddhiques.....	170
3.5. Conclusion du chapitre III.....	186
CHAPITRE IV	
SYNTHÈSE QUALITATIVE DES DONNÉES EMPIRIQUES	
CONCERNANT LE « BOUDDHISME ».....	190
4.1. Le bouddhisme précédé d'un astérisque.....	191
4.2. Bouddha.....	194
4.3. Dharma.....	196
4.4. <i>Samsāra</i> et souffrance.....	204
4.5. Karma.....	216
4.6. <i>Nirvāṇa</i>	228
4.7. La voie de sortie, ou les moyens de s'en sortir.....	237
4.9. Méditation.....	252
4.10. Amour, compassion et bodhicitta.....	266
4.11. Le maître-enseignant.....	276
4.12. <i>Sanḡha</i> : communautés et traditions.....	287
4.13. Conclusion du chapitre IV.....	298

DEUXIÈME PARTIE	
PERSPECTIVES THÉORIQUES.....	302
CHAPITRE V	
NIKLAS LUHMANN ET LA THÉORIE DES SYSTÈMES SOCIAUX.....	303
5.1. Système et environnement.....	304
5.2. Les systèmes autopoïétiques.....	308
5.3. Systèmes sociaux et communication.....	312
5.4. Observation et hétéroréférence.....	315
5.5. Différenciation fonctionnelle et systèmes fonctionnels.....	318
5.6. Interactions, organisations et mouvements sociaux.....	333
5.7. La société.....	336
5.8. Conclusion du chapitre V.....	338
CHAPITRE VI	
MONDIALISATION, SOCIÉTÉ MONDIALE ET SYSTÈME RELIGIEUX.....	339
6.1. La société mondiale : entre Robertson et Luhmann.....	340
6.2. Peter Beyer : le système religieux mondial.....	351
6.3. Conclusion du chapitre VI.....	390
TROISIÈME PARTIE	
OBSERVATIONS SOCIOSYSTÉMIQUES DU BOUDDHISME.....	392
CHAPITRE VII	
LE SYSTÈME BOUDDHIQUE.....	393
7.1. Le bouddhisme sans astérisque.....	394
7.2. Code bouddhique.....	396
7.3. Programme bouddhique.....	404
7.4. Pratiques et rituels : les communications centrales	407
7.5. Média de pouvoir bouddhique.....	413
7.6. Formes sociales du bouddhisme.....	416

7.7. Le bouddhisme modelé sur d'autres systèmes fonctionnels	427
7.8. Conclusion du chapitre VII.....	445
CHAPITRE VIII	
MONDIALITÉ BOUDDHIQUE.....	449
8.1. Identités et différences	451
8.2. Des réalités sociales interreliées mondialement	459
8.3. Images du monde	460
8.4. Individuoglobalisme.....	464
8.5. Bouddhisme engagé	472
8.6. Formes de la religion, des religions et du bouddhisme dans la société mondiale	475
8.7. Conclusion du chapitre VIII.....	481
CONCLUSION.....	483
ANNEXE A	
TERMES TIBÉTAINS.....	491
ANNEXE B	
RÉSUMÉ DU PROJET.....	493
ANNEXE C	
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT.....	494
ANNEXE D	
GUIDE D'ENTRETIEN.....	496
BIBLIOGRAPHIE.....	499

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
1.1.	Le champ mondial	15
3.1.	Les traditions d'appartenance des répondants.....	172
3.2.	Identités bouddhiques en fonction des traditions d'appartenance.....	173
5.1.	Les systèmes autopoïétiques.....	308

REMARQUES TERMINOLOGIQUES

Les termes étrangers (toutes langues confondues) qui sont devenus courants dans la langue française (par exemple lama, mantra, karma, dharma) sont considérés comme des termes français et s'accordent en genre ainsi qu'en nombre. Ils ne sont donc pas mis en italique et sont orthographiés sans signes diacritiques.

Sauf mention contraire, tous les termes tibétains (noms communs et noms propres) apparaissant dans le corps de la thèse sont présentés sous une forme phonétique. L'abréviation « tib. » indique que le terme en question a été transcrit selon le système de transcription phonétique du Tibetan and Himalayan Library (Germano et Tournadre 2003). L'annexe A contient des tableaux de toutes les occurrences des noms communs et des noms propres tibétains dans la thèse. À chacune des formes phonétiques correspond une translittération en fonction du système proposé par le Tibetan and Himalayan Library (Grove et Germano 2004), lequel système est basé sur le système de translittération Wylie. Pour la prononciation des formes phonétiques et la lecture des formes translittérées, j'invite les lecteurs à consulter les références susmentionnées. La transcription phonétique française (graphie francisée) des termes tibétains correspond à une intégration de ces termes dans la langue française : ces termes s'accordent en genre ainsi qu'en nombre et ne sont pas mis en italique.

Afin d'assurer une cohérence terminologique au sein des traductions françaises des termes bouddhiques sanskrits, palis et tibétains, je m'en remets régulièrement au *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* de Philippe Cornu (2001). La traduction française (Harvey 1993; 2006), par Sylvie Carteron, du livre de Peter Harvey (1990) constitue également l'une de mes références courantes concernant la traduction française de termes sanskrits et palis. À dire vrai, d'un point de vue pratique, j'accorde une certaine

autorité aux traductions de Carteron et de Cornu. Mais je n'hésite pas à employer d'autres traductions lorsque le contexte m'y incite.

LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS

ang.	Anglais
FPMT	Foundation for the Preservation of the Mahāyāna Tradition
IBD	Institute of Buddhist Dialectics
litt.	Littéralement, au sens littéral
LTWA	Library of Tibetan Works and Archives
pal.	Pali (<i>pāli</i>)
sk.	Sanskrit
THL	Tibetan and Himalayan Library
tib.	Transcription phonétique française selon le système du Tibetan and Himalayan Library (THL)
trans.	Translittération selon le système du Tibetan and Himalayan Library (THL)

RÉSUMÉ

Les études contemporaines du bouddhisme, plus précisément celles préoccupées par sa modernisation, son occidentalisation et sa mondialisation, proposent un large éventail d'outils conceptuels pour qualifier la spécificité du bouddhisme qui se forme, qui se pratique et dont parlent de plus en plus de gens aujourd'hui. Du point de vue dit « populaire », le bouddhisme est rarement perçu comme une religion et il est plus souvent considéré comme un « art de vivre », une « spiritualité », une « science de l'esprit » ou une « philosophie de vie ». Pourtant, le bouddhisme n'échappe pas à des transformations religieuses que des analyses qualifient à l'aide de concepts comme « traditionalisme », « fondamentalisme », « (post)modernisme », bouddhisme « engagé socialement » et « postbouddhisme ».

Les études bouddhiques américano-européennes, tributaires des courants de pensée postcolonialiste et postorientaliste, envisagent désormais leur objet sous l'angle inclusif du pluralisme socioculturel, lequel accorde une place et un rôle importants aux pratiques ainsi qu'aux discours des bouddhistes eux-mêmes. La cimentation au sein des observations d'un modèle des « deux bouddhismes », opposant les bouddhistes « ethniques-asiatiques-immigrants » aux bouddhistes « occidentaux-convertis », a renforcé l'idée selon laquelle seuls les premiers sont « ethniques », les seconds échappant virtuellement à une catégorisation ethnique. La distinction ethnique/converti présuppose ainsi une distinction fort problématique du type ethnique/non ethnique. Le modèle fait l'impasse sur les processus *religieux* actuels, en amont de l'ethnicité, concernant la formation sociale de la religion et des religions, en général, et du bouddhisme, en particulier.

L'idée selon laquelle le bouddhisme est une réalité religieuse sur le plan social – idée que certains pratiquants reconnaissent et que d'autres contestent – ne peut être traitée sans faire l'économie d'envisager les (ré)appropriations et les contestations du bouddhisme sous l'angle des processus contemporains de la mondialisation des religions. Parent pauvre des études bouddhiques, la mondialisation est souvent tenue pour admise et n'est que rarement considérée du point de vue de ses dynamiques internes de relativisation et de différenciation. Je soutiens que le bouddhisme constitue un système sociétal fonctionnel au sein du système religieux de la société mondiale. En faisant usage de la théorie des systèmes sociaux développée par le sociologue allemand Niklas Luhmann, je propose ainsi d'observer le bouddhisme non pas à partir d'unités d'analyse comme des types, des identités, des discours, des interprétations ou des intentions, mais en fonction de communications autoréférentielles qui (re)produisent une convergence et une différence bouddhiques dans le social.

Au moyen d'observations ethnographiques consignées sur le terrain et grâce à l'analyse qualitative d'entrevues menées auprès de voyageurs étrangers en Inde, le

bouddhisme est reconstruit à partir des éléments et des relations qui constituent sa distinction religieuse tant sur le plan interne (la pluralité du bouddhisme) que celui externe (l'unité du bouddhisme par rapport aux autres religions). Par conséquent, ce n'est un bouddhisme ni « mondial » ni « mondialisé » que dépeignent les analyses qui suivent, mais une forme de « mondialité bouddhique » constitutive des processus mêmes de la mondialisation. Les interrelations entre un système bouddhique de la société mondiale et d'autres systèmes fonctionnels contemporains, dont l'économie (capitaliste), les médias de masse et le tourisme (de loisir), sont approfondies pour illustrer de quelles façons le modelage mutuel est caractéristique de la différenciation moderne et mondiale du bouddhisme au sein du social.

Mots clés : bouddhisme; religion; mondialisation; modernité; théorie des systèmes sociaux; Niklas Luhmann; sociologie; Inde; tourisme.

ABSTRACT

Current researches about Buddhism that focus on its modernization, westernization and globalization – how it is being formed, practiced and talked about – deal with its contemporary peculiarity from a wide array of approaches and perspectives. In people's opinion, Buddhism is regarded less as a religion than as an "art of living," a "spirituality," a "science of mind," or a "philosophy of life." Still, Buddhism undergoes religious transformations that have been interpreted through such categories as "traditionalism," "fundamentalism," "(post)modernism," "socially engaged Buddhism," and "post-Buddhism."

Relying on post-colonial and post-orientalist currents of thought, Euro-American Buddhist Studies now frame the study of Buddhism under the heading of social and cultural pluralism, and thus underscore the roles, the practices and the discourses of the Buddhists themselves. Recent observations have been much influenced by a "two Buddhisms" model that has objectified a difference between "ethnic-Asian-immigrant" Buddhists and "Western-convert" Buddhists. In doing so, the model has hardly ever considered the latter as an ethnic group. The ethnic/convert dichotomy thus assumes a very problematic ethnic/non ethnic distinction. The model fails to take into account contemporary *religious* processes that, prior to ethnicity, contribute to the social formation of religion and religions, in general, and of Buddhism, in particular.

The fact that Buddhism is a religious reality within the social domain – a fact that some practitioners acknowledge and that others contest – cannot be addressed without contextualizing the manners that Buddhism has been (re)appropriated and contested in relation to the contemporary processes of the globalization of religions. Largely understudied and under-theorized within Buddhist Studies, globalization is often taken for granted and is seldom considered from the viewpoint of its internal dynamics which consist in relativization and differentiation. I hold that Buddhism has been formed into a functional societal system within the religious system of global society. By means of German sociologist Niklas Luhmann's social systems theory, I suggest that the observation of Buddhism is to be performed not on the basis of such units of analysis as types, identities, discourses, interpretations or motivations, but in relation to self-referential communications that (re)produce a Buddhist convergence and distinction within the social domain.

The analyses that I put forward are grounded in ethnographic observations recorded in the field and in the qualitative analysis of interviews that I have conducted with foreign travelers in India. The social idea of Buddhism is reconstructed on the basis of elements and relations that compose its religious distinctiveness both internally (the plurality of Buddhism) and externally (Buddhism's unity in regard to other religions). The arguments uphold neither

a “global” nor a “globalized” Buddhism, but a form of “Buddhist globality” that is an integral part of the processes of globalization. The interrelations between a Buddhist system of global society and other contemporary functional systems, including (capitalist) economy, the mass media and (leisure) tourism, are scrutinized in order to show how mutual modelling is characteristic of the modern and global differentiation of Buddhism within the social domain.

Keywords: Buddhism; religion; globalization; modernity; social systems theory; Niklas Luhmann; sociology; India; tourism.

INTRODUCTION

New Delhi, 20 décembre 2009

*Une semaine durant, je suis prisonnier de la ville : tous les trains en destination de Bodhgayā étant retardés à cause d'un brouillard persistant. Je tue le temps en attendant de rejoindre l'une des deux destinations centrales pour la recherche que je suis venu mener en Inde. L'occasion est idéale pour visiter le Musée national de New Delhi. Au milieu de l'une des salles d'exposition portant sur le bouddhisme, un stūpa décoré avec de l'or et des diamants chatoie à travers des panneaux de verre servant à le protéger. Un écriteau souligne que le stūpa a été offert par des Thaïlandais et que celui-ci contient des reliques du Bouddha. Il y est également écrit : « Strictly forbidden to make offerings and donations. Visitors are solicited to collaborate.^a » Pourtant, posé sur le sol devant l'objet ainsi exposé se trouve un agenouilloir dont la fonction semble évidente. Lorsque je quitte la salle d'exposition, une femme (thaïlandaise? ou était-elle tibétaine?) s'est agenouillée devant la scène du stūpa et son visage exprime un air recueilli. J'ai sous la main le guide *Along the Path: The Meditator's Companion to the Buddha's Land*, et je trouve le passage suivant : « The museum's Buddhist gallery [...] is actually a very quiet place to meditate and absorb the energy of the sacred relics that lay before you there. No one will disturb you, and the few visitors and guards will likely find you mildly entertaining, if not inspiring.^b »*

Le bouddhisme est une attraction. Il a du moins exercé son attrait sur mon parcours universitaire depuis que, en 1999, j'ai séjourné huit mois en Inde. L'expérience de quatre mois passés au sein d'une communauté tibétaine du sud de l'Inde, à Rapgyeling (près de Hunsur, Mysore), a définitivement bouleversé la suite des études de premier cycle en mathématiques que j'avais interrompues pour le voyage. Après avoir terminé mon baccalauréat en mathématiques et après avoir voyagé de nouveau en Inde en 2002 et 2003, j'ai entrepris un long cycle d'études universitaires en sciences des religions qui m'a conduit à la présente thèse doctorale. Outre la curiosité intellectuelle ainsi que personnelle que

a « Il est strictement interdit de faire des offrandes et d'offrir des dons. Les visiteurs sont priés de collaborer. »

b Goldberg et Décary (2009, 285-286).

j'éprouvais envers le bouddhisme, je ne pouvais prévoir que les sciences humaines et sociales allaient satisfaire un ardent désir d'« apprendre à penser » que j'avais tenté d'assouvir par l'intermédiaire de la voie logico-mathématique. De retour en Inde en 2009, sur le « terrain » de la recherche, je constate une fois de plus à quel point les « chemins du Bouddha » sont multidimensionnels. Dans un lieu aussi artificiel qu'un musée, la muséologie ne contribue pas uniquement à préserver, reconstituer et interpréter des objets anciens, mais aussi à reproduire (bien malgré elle) une expérience religieuse dont elle ne se fait pas (théoriquement) la principale apologiste. La scène du *stūpa* est paradoxale en ce qu'elle entremêle l'histoire, la religion et le tourisme. Tout dans le musée est situé, daté et décrit d'un point de vue historique, archéologique et paléographique. Les reliques font coïncider deux visions du monde : l'une associée avec la matérialité des objets scellés dans le *stūpa*, l'autre associée avec la reconnaissance religieuse du caractère sacré de ceux-ci. Un touriste ou un pèlerin contemporain, lisant le guide de pèlerinage *Along the Path* (Goldberg et Décary 2009), trouvera des indications qui renforceront potentiellement ses attentes tant religieuses, bouddhiques ou « dharmiques¹ » que touristiques. Le touriste « circule » d'une destination à l'autre, ou sur un circuit de destinations exerçant sur lui un pouvoir d'attraction. Le pèlerin également circule, accomplissant par l'intermédiaire de son déplacement la condition nécessaire d'une pratique religieuse orientée vers un but noble. Le chercheur que je suis – pèlerin, touriste, universitaire – parcourt également des lieux en quête d'une source de motivation et d'enrichissement sur le plan intellectuel. Au Musée national de New Delhi, j'ai été témoin d'une scène qui me concerne en tant qu'acteur et observateur d'une réalité du bouddhisme contemporain. Une pensée réflexive a fait naître dans le courant de mes idées l'intuition selon laquelle l'observation des phénomènes bouddhiques d'aujourd'hui implique nécessairement une observation de l'observateur, une observation des différents rôles que je suis amené à occuper au sein d'une réalité que je veux discerner.

L'Inde semble l'un des endroits les plus appropriés pour réaliser une recherche portant sur les interfaces entre le bouddhisme et le voyage dans le monde contemporain. D'abord préoccupé, à la maîtrise, par une étude comparative du bouddhisme dit « occidental », à l'aide d'ethnographies effectuées au sein d'une pagode bouddhique khmère et d'un centre de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, j'ai réalisé l'importance de problématiser

1 Du sanskrit *dharma* et du pali *dhamma*.

la mondialisation au sein de ma perspective théorique et de remettre en question certains des modèles les plus courants pour l'analyse de la diversité du bouddhisme actuel. Depuis maintenant plus d'un siècle, l'Inde est devenue le centre symbolique d'un bouddhisme qui a été réinterprété par des bouddhistes de toutes les origines. La convergence en Inde de multiples dynamiques et processus associés avec la modernité, le colonialisme, l'histoire de la connaissance du bouddhisme, la mondialisation, le voyage, le pèlerinage et le tourisme, pour ne mentionner que ces thèmes, exerce une fascination à laquelle je n'ai pu répondre qu'en menant à terme un long et ardu « voyage » intellectuel.

Discipline universitaire, perspectives et approches

Cette thèse doctorale, qui constitue le « récit » de mon voyage des six dernières années, s'inscrit de prime abord dans le cadre disciplinaire des sciences des religions telles que celles-ci sont développées au département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Outre le fait de ma propre inscription au sein du programme doctoral de ce département, ma thèse fait écho à l'interdisciplinarité qui caractérise les études des religions à partir des sciences humaines et sociales. Focalisant avant tout sur l'objet « religion », je n'ai cherché ni à valoriser ni à dénigrer la religion sur le plan axiologique, mais à comprendre la fonction que celle-ci peut remplir dans le cadre d'une étude de la société. De cette manière, je m'appuie tout au long de cette recherche sur la perspective sociologique façonnée par le sociologue allemand Niklas Luhmann (1927-1998). La théorie des systèmes sociaux de ce dernier se prête merveilleusement bien à des analyses théoriques et empiriques visant les relations entre la religion et la mondialisation, comme le montrent les travaux de Peter Beyer, professeur au département d'études anciennes et de sciences des religions de l'Université d'Ottawa. Grâce à cette perspective théorique, nous pouvons intégrer des théorisations de la mondialisation, de la religion, du bouddhisme, du tourisme, de l'économie et des médias de masse, entre autres, au cœur d'une recherche à la fois empirique et théorique. Les perspectives, les approches, les disciplines et les domaines que la présente thèse met à contribution sont également issus des études bouddhiques, des études du tourisme, des études du pèlerinage, de la sociologie (des religions) ainsi que de l'anthropologie (des religions).

Questions et problèmes

L'un des problèmes élémentaires auxquels sont confrontés les observateurs (modernes) du bouddhisme est, d'une part, la diversité sociale, culturelle, nationale ainsi qu'ethnique des bouddhistes et, d'autre part, l'hétérogénéité du bouddhisme sur le plan des allégeances, des identités, des appartenances, des pratiques ainsi que des croyances. En plus des dénominations courantes comme Theravāda, Mahāyāna, Vajrayāna, Zen ou bouddhisme tibétain, divers qualificatifs ont servi et servent toujours à qualifier différents types au sein du bouddhisme : « ancien », « nibbanique² », « kammique³ », « traditionnel », « traditionaliste », « moderne », « moderniste », « postmoderne », « mondial », etc. Plus particulièrement, au sein des études récentes du bouddhisme dit « occidental », diverses appellations ont tenté de mettre au jour des distinctions internes à la diversité bouddhique contemporaine : par exemple « bouddhisme asiatique » et « bouddhisme occidental », « bouddhisme des immigrants asiatiques » et « bouddhisme des convertis occidentaux ». L'idée générale qui se dégage de ces catégorisations semble que les phénomènes bouddhiques récents et actuels ne puissent plus être considérés adéquatement comme des manifestations d'une *unité* bouddhique présumée. Il semblerait plutôt qu'il soit plus approprié de considérer ces phénomènes comme des *particularismes* à partir desquels le « bouddhisme » est et doit être induit. L'évidence même du modèle intellectuel pour le bouddhisme, hérité des travaux pionniers d'Eugène Burnouf, au début du 19^e siècle, semble remise en question afin que soit déconstruit le bouddhisme objectivé. La fragmentation d'un bouddhisme en de multiples *bouddhismes* ne renverse toutefois pas l'évidence de la catégorie « bouddhisme » qui se réfère « à un fond unitaire qui tient au moins dans le fait que les objets visés se définissent tous comme faisant partie de la réalité "bouddhisme" » (Liogier 2004, 21).

Or, les problèmes de définition, de catégorisation et d'identification abondent au sein des études du bouddhisme. La typologie des « deux bouddhismes » – opposant les bouddhistes « ethniques-asiatiques-immigrants » aux bouddhistes « occidentaux-convertis » – vise l'un des aspects d'une problématique concernant la différenciation, la diversification et l'hétérogénéisation des modes de pratiques et de croyances au sein du bouddhisme. Nombreuses sont les études de la modernisation, de l'occidentalisation et de la

2 Ou « nirvanique »; du sanskrit *nirvāṇa* et du pali *nibbāna*.

3 Ou « karmique »; du sanskrit *karma* et du pali *kamma*.

mondialisation du bouddhisme qui portent à croire que l'identité ou l'identification (principalement sur les plans religieux et ethnique) ainsi que l'appartenance (à une tradition ou à une organisation) constituent encore des unités pertinentes d'un point de vue analytique. Les études bouddhiques américano-européennes, tributaires des courants de pensée postcolonialiste et postorientaliste, envisagent désormais leur objet sous l'angle inclusif du pluralisme socioculturel, lequel accorde une place et un rôle importants aux pratiques ainsi qu'aux discours des bouddhistes eux-mêmes. La cimentation au sein des observations du modèle des « deux bouddhismes » a renforcé l'idée selon laquelle seuls les premiers sont « ethniques », les seconds échappant virtuellement à une catégorisation ethnique. La distinction ethnique/converti présuppose ainsi une distinction fort problématique du type ethnique/non ethnique. Du point de vue dit « populaire », le bouddhisme est rarement perçu comme une religion et il est plus souvent considéré comme un « art de vivre », une « spiritualité », une « science de l'esprit » ou une « philosophie de vie ». Pourtant, le bouddhisme n'échappe pas à des transformations religieuses que des analyses qualifient à l'aide de concepts comme « traditionalisme », « fondamentalisme », « (post)modernisme », bouddhisme « engagé socialement » et « postbouddhisme ». Sur cette base, les discours scientifiques qui, d'une part, thématisent une prolifération et une fluidification des identités ainsi que des appartenances et qui, d'autre part, substituent la « spiritualité » à la religion en tant que catégorie analytique, font l'impasse sur les processus *religieux* en amont de l'identification et de l'appartenance. L'analyse de ces processus donne potentiellement lieu à une compréhension plus globale et approfondie des spécificités du bouddhisme contemporain. La théorisation des transformations modernes et contemporaines des phénomènes bouddhiques, au sein de la mondialisation, est l'une des tâches auxquelles s'attelle le présent travail.

Cette thèse s'inspire de l'idée sous-jacente à la méthode qu'a employée Burnouf, lequel a (re)construit le « bouddhisme » en objectivant celui-ci à partir de données textuelles, archéologiques et paléographiques. Burnouf a de même établi une hiérarchie au sein des manuscrits qu'il a consultés et, ce faisant, accordé plus d'importance à certaines données qu'à d'autres. En comparaison, les données de cette thèse sont foncièrement empiriques, produites sur le « terrain » et je n'ai pas du tout cherché à ce que celles-ci soient représentatives d'une autorité quelconque au sein des phénomènes en observation.

En cherchant à répondre à la question « Qu'est-ce qui *fait* la spécificité du bouddhisme contemporain? », je n'ai pu échapper à un questionnement réflexif portant sur les conditions, les circonstances, les contextes de même que les paramètres qui participent à conditionner la production de la réalité sociale du bouddhisme. Celle-ci apparaît non pas simplement comme un éventail d'autodescriptions avancées par des acteurs qui sont associés avec les phénomènes choisis pour l'observation. La réalité sociale du bouddhisme se manifeste aussi comme le produit d'observations qui thématisent, singularisent et différencient au sein de l'univers social des propriétés attribuées avec le bouddhisme.

En faisant appel à la théorie des systèmes sociaux, je soutiens la thèse d'un système bouddhique mondial, différencié au sein du système religieux de la société mondiale, qu'il est possible d'observer à partir de données empiriques conceptualisées en tant que *communications*. Tout en s'inscrivant dans un système d'observation fonctionnel, la thèse selon laquelle le bouddhisme s'est différencié fonctionnellement d'autres systèmes fonctionnels (au cours des périodes les plus récentes de la modernité et de la mondialisation) fait appel à divers récits de l'histoire du bouddhisme, à une sociologie de la connaissance de ce dernier ainsi qu'à une méthodologie qualitative permettant d'« opérationnaliser » la théorie. La mondialisation est considérée du point de vue de ses dynamiques internes de relativisation ainsi que de différenciation. Par conséquent, ce n'est un bouddhisme ni « mondial » ni « mondialisé » que dépeignent les analyses qui suivent, mais une forme de « mondialité bouddhique » constitutive des processus mêmes de la mondialisation. La modernité et la mondialité du bouddhisme ne se confondent pas et chacune de ces deux propriétés renvoie à des dynamiques et des conditions distinctes. Ainsi la « modernisation », l'« occidentalisation » et la « mondialisation » du bouddhisme sont des thèmes qu'il convient de traiter de manière interdépendante en évitant de les amalgamer. La réalité sociale du bouddhisme est de cette manière reconstruite à partir des éléments et des relations qui constituent sa distinction religieuse tant sur le plan interne (la pluralité du bouddhisme) que celui externe (l'unité du bouddhisme par rapport aux autres religions). Les interrelations entre un système bouddhique de la société mondiale et d'autres systèmes fonctionnels contemporains, dont l'économie (capitaliste), les médias de masse et le tourisme (de loisir), sont approfondies pour illustrer de quelles façons le modelage mutuel est caractéristique de la différenciation moderne et mondiale du bouddhisme au sein du social.

Présentation des chapitres

La première partie de la thèse (chapitres 1 à 4) contextualise la recherche en fonction de différents types de matériaux. La revue de la littérature (chapitre 1) découpe la présentation des aspects importants de l'histoire du bouddhisme et de l'étude de celui-ci sur la base d'une théorisation et d'une périodisation de la mondialisation (en fonction des travaux de Roland Robertson). En arrière-plan de l'observation sociosystémique du bouddhisme contemporain se trouve une conceptualisation de la religion ainsi qu'une réflexion à propos même des conditions de l'observation de cette dernière. La religion est ainsi située au cœur même des dynamiques de la mondialisation et est considérée comme une réalité à part entière des processus de la formation de la société moderne. L'argument selon lequel le bouddhisme se constitue et est constitué comme un système distinct de la société s'enracine dans une histoire du bouddhisme qu'il convient d'aborder à l'aide d'une périodisation faisant état de périodes canonique, classique, historique et moderne. L'analyse des relations entre le bouddhisme et la modernité occupe une place importante, dans la mesure où la formation d'un système bouddhique mondial trouve ses origines dans les siècles les plus récents de l'histoire. Les relations entre le bouddhisme et la mondialisation sont traitées séparément de la catégorie de la modernité, cela afin d'insister sur le fait que la mondialisation ne remplace pas la modernité, mais qu'elle constitue une dimension à part entière de l'univers social. Les divers problèmes qui sont soulevés par les études récentes portant sur le bouddhisme contemporain sont présentés dans la continuité de la présentation sur la modernité bouddhique. J'insiste au passage le « bouddhisme engagé socialement » et l'« individuoglobalisme », l'analyse desquels peut contribuer à mettre au jour certaines des conditions et certains des présupposés qui sont impliqués dans l'observation du bouddhisme. La dernière section contextualise et conceptualise les pratiques concernant le pèlerinage et le tourisme dans le monde contemporain, en général, et en Inde, en particulier.

La réflexion méthodologique sur les perspectives, les approches et les méthodes que je mets à profit suit dans le chapitre 2. Je m'y préoccupe centralement du problème de la jonction entre la théorie et la pratique de la recherche qualitative. En conceptualisant et en planifiant une recherche basée sur des données empiriques, j'ai retenu une approche ethnographique ainsi qu'une stratégie d'entrevues. Ces méthodes ont permis de produire des

données qui ont été soumises à une analyse qualitative poussée dont j'explicite les paramètres. Les limites, l'étendue et la portée de la recherche sont soulignées à la fin de ce chapitre. Le chapitre 3 décrit les éléments principaux qui caractérisent les discours et les enseignements de S. N. Goenka ainsi que du 14^e dalaï-lama du Tibet, Tendzin Gyamtso. Dans la mesure où la majorité des répondants interviewés dans le cadre de la recherche pratiquent la méditation Vipassana⁴ dans la tradition de Goenka ou le bouddhisme tibétain, il importe de donner un aperçu des perspectives que ces deux leaders mettent de l'avant. À la suite de cette présentation, je décris les contextes en Inde au sein desquels la recherche a été menée et au sein desquels les répondants ont évolué. Dans la dernière section, je dresse un profil des répondants sur la base des données produites au moyen des entrevues. Il y est question des identités religieuses déclarées de même que des appartenances à une tradition ou à une organisation. Le chapitre 4 constitue le cœur empirique de la thèse. D'une manière exhaustive, les compréhensions soulevées par les répondants dans les entrevues sont rassemblées thématiquement. Cette synthèse contribue à dresser un portrait du bouddhisme à partir des données empiriques et à mettre au jour des structures, des logiques ou des grammaires de la communication bouddhique.

La deuxième partie (chapitres 5 et 6) présente la théorie des systèmes sociaux de Niklas Luhmann, en général, et la thèse d'un système religieux mondial de Peter Beyer, en particulier, afin d'expliciter les paramètres de l'observation qui servent à l'analyse dans la troisième partie. Les concepts de système, d'environnement, d'autopoïèse et d'autoréférence, de distinction et d'observation y jouent un rôle crucial. Quelques exemples de systèmes sociaux fonctionnels permettent de mieux saisir le champ d'application de la théorie. Les concepts d'interactions sociales, d'organisations, de mouvements sociaux et de société sont également précisés aux fins de leur application à l'étude de la religion et du bouddhisme. Le chapitre 6 illustre en détail comment la théorie des systèmes sociaux s'applique à l'observation de la religion dans la société mondiale.

4 Tout au long de la thèse, j'emploie l'expression « méditation Vipassana » pour désigner la forme de méditation qui est pratiquée et institutionnalisée au sein de l'organisation de la méditation Vipassana dont Goenka est l'enseignant principal. L'expression « méditation *vipassanā* » désigne quant à elle une forme de pratique générique présente dans diverses formes du bouddhisme. D'un point de vue historique, la méditation Vipassana enseignée par Goenka est une forme particularisée de la méditation *vipassanā* qui est diffusée à plus ou moins grande échelle au sein de l'univers bouddhique.

La troisième et dernière partie (chapitres 7 et 8) consiste en une analyse sociosystémique du bouddhisme sur la base de l'ensemble des matériaux de la recherche (littérature secondaire, théories et données empiriques). Le chapitre 7 introduit le concept d'un système fonctionnel pour le bouddhisme. Comme tout système sociétal fonctionnel, le système bouddhique est caractérisé par une communication bouddhique autoréférentielle qui est reproduite et différenciée grâce à un code, un programme, des communications centrales et un média de pouvoir. Je décris ensuite les formes sociales du système bouddhique qui consistent en des organisations, des mouvements et des interactions. Dans la dernière section, les interrelations entre la réalité sociale du bouddhisme et celle de *la* religion ainsi que *des* religions sont abordées. Il y est aussi question du modelage mutuel entre le système bouddhique et d'autres systèmes fonctionnels de la société, dont la science empirique, le tourisme de loisir, l'économie capitaliste et les médias de masse. Finalement, le chapitre 8 avance le concept de la « mondialité bouddhique » afin de rendre compte de la dimension mondiale du système bouddhique. Sur la base d'analyses antérieures portant sur les questions associées avec l'identité, l'inclusion, l'exclusion, les images de l'ordre du monde, l'idéologie, l'individuoglobalisme et le bouddhisme dit « engagé socialement », je raffine le modèle du système bouddhique mondial pour tenir compte du développement, dans la société mondiale, de conditions et de formes religieuses qui sont en porte-à-faux avec l'idée selon laquelle c'est l'identification qui construit la réalité sociale. La logique qui sous-tend toute la thèse s'appuie au contraire sur l'idée que c'est la distinction (ou la différenciation) qui est au fondement du social.

PREMIÈRE PARTIE

ARRIÈRE-PLAN DE LA THÈSE ET CONTEXTUALISATION DE LA RECHERCHE

CHAPITRE I

REVUE DE LA LITTÉRATURE

Moins les cultures humaines étaient en mesure de communiquer
entre elles et donc de se corrompre par leur contact, moins aussi
leurs émissaires respectifs étaient capables de percevoir
la richesse et la signification de cette diversité.

– Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*

La mondialisation et la mondialité, la religion et le bouddhisme, le pèlerinage et le tourisme sont les thèmes centraux de cette thèse pour la description et l'observation de l'objet « bouddhisme » au sein de la société contemporaine et en Inde. En particulier, je conçois l'Inde bouddhique à la fois comme un contexte de la recherche (du point de vue de l'observation) et une destination pour la pratique ou l'étude du bouddhisme (du point de vue des voyageurs). En tenant compte de la polysémie et de la complexité des interfaces entre les thèmes principaux de la recherche, la mobilité et l'hybridité apparaissent comme des traits distinctifs d'un bouddhisme « en mouvement » dans la modernité et dans la mondialité. Pour traiter de la spécificité du bouddhisme contemporain, nous nous devons de prendre un certain recul concernant les acceptions courantes de la mondialisation qui imprègnent à la fois les discours populaires, mais également les études du bouddhisme. Une périodisation des développements historiques du bouddhisme – de son origine à la période contemporaine – est de même nécessaire afin de mettre au jour les tendances sociales qui caractérisent le phénomène en tant que tel et qui pénètrent également les manières dont le bouddhisme est appréhendé et problématisé comme objet de la connaissance. Le bouddhisme est « mis en scène » *dans et à travers* les lieux de l'Inde bouddhique. Cette mise en scène n'est pas que le

produit de « locaux » ou de « natifs », de voyageurs, de pèlerins, de touristes, de pratiquants, de maîtres-enseignants et de quelque autre acteur; l'observateur, quel qu'il soit, contribue aussi à l'accomplissement d'une réalité sociale bouddhique *au sein de* la mondialisation et jamais, sinon exceptionnellement, *au dehors de* la religion et du tourisme.

1.1. Théoriser la mondialisation

Le concept de la mondialisation est récent. Il est devenu courant à partir des années 1990 afin de décrire et d'expliquer un état du monde transformé par de multiples phénomènes sociaux observables sur le plan des communications, du voyage, de la production des biens, des marchés économiques, de la monnaie, de la finance, des organisations (commerciales, politiques, non gouvernementales), de l'industrie militaire, de l'écologie, de la santé, du droit et de la conscience individuelle ainsi que collective, selon une analyse de la *mondialité* proposée par Jan A. Scholte (2005, 67-75). Scholte réduit toutefois la religion à un rôle de soutien : celui de renforcer des solidarités et des identités à l'échelle mondiale¹. Cette analyse ignore la religion en tant que domaine spécifique, ce qui nous préoccupe principalement. L'idée selon laquelle il se développe une « conscience de la mondialité » est centrale, puisque les représentations mêmes de la mondialisation participent de la réalité sociale de celle-ci. Cette conscience est caractérisée surtout par des représentations du monde comme un tout : sous cet angle, Scholte et Roland Robertson (1992; 2001; 2007) appréhendent la mondialisation et la mondialité d'une manière similaire, laquelle accorde à la notion d'espace une primauté analytique.

Robertson ne conçoit pas un domaine spécifique pour la religion et résiste intellectuellement à l'idée selon laquelle la religion peut être étudiée directement (1992, 1). Il propose de considérer tout d'abord la mondialité et la mondialisation afin d'analyser et d'interpréter adéquatement la religion dans son contexte (2007, 30). Il note cependant que les grands débats de la deuxième moitié du 20^e siècle sur la religion, dont la sécularisation et le fondamentalisme, font voir des dynamiques qui impliquent de considérer le monde dans son ensemble (1992, 2). Plutôt que de se concentrer sur la mondialisation d'un point de vue

1 Voir aussi Scholte (2005, 244-245). Scholte (p. 259-261) note par ailleurs les mouvements de revitalisation religieuse, lesquels ont été soutenus par des changements mondiaux sur les plans du rationalisme scientifique, des technologies et de la politique (colonialisme).

économiste, laquelle limite par trop la mondialisation à des dimensions politique et économique – le « système-monde » (*world system*) conceptualisé par Immanuel M. Wallerstein (1974-1980; voir aussi Beyer 1994, 15-21; Robertson 1992, 65-71) –, Robertson s'approprie un regard interdisciplinaire inspiré des « études culturelles » (*cultural studies*). Robertson vise de cette manière à mettre en lumière les contingences culturelles et les codes culturels qui ont des impacts sur la formation de l'économie, de la politique et de la religion, entre autres, dans une société mondiale.

La mondialisation peut ainsi être approchée comme un problème sociologique. Plutôt que de soutenir l'idée selon laquelle le monde moderne est gouverné par un idéal unique ou l'idée selon laquelle la modernité fragmente nécessairement les sociétés en fonction de plusieurs modernités, Robertson propose de concevoir la mondialisation comme le produit d'une réflexivité double : « *The world as a whole is, in a sense, a world of reflexive interlocutors. One of the major tasks of the contemporary sociologist is to make sense of this array of interlocutions, in which he or she is at the same time one of the interlocutors.* » (1992, 31) La théorisation du monde implique aussi un problème épistémologique fondé sur la détermination des unités pour l'analyse du monde ainsi que sur l'observation des relations entre ces unités. La mondialisation n'est cependant ni le prolongement du projet de la modernité, ni un développement intrinsèquement occidental (qui suppose entre autres des distinctions Occident/Orient, Nord/Sud, industrialisé/tiers-monde) se généralisant à l'échelle de la planète (Robertson 1992, 135-136). Ces deux interprétations erronées présupposent que la mondialisation est un phénomène moderne, alors que cette dernière s'est développée à travers les siècles, voire les deux derniers millénaires, à différentes échelles et en des termes sociohistoriquement définis. La mondialisation précède la modernité et elle représente aussi un phénomène relativement indépendant par rapport à la (conceptualisation de la) postmodernité² (Robertson 1992, 170).

2 Le postmodernisme peint le portrait d'une globalité qui est fragmentée en un ensemble de particularismes disjoints. Le postmodernisme, en s'opposant aux idéaux universalistes du modernisme, priorise ainsi une perspective mettant l'accent plus sur l'hétérogénéité que sur l'homogénéité. Or, ce sont les interrelations entre l'hétérogénéité et l'homogénéité qui sont au cœur du modèle de Robertson (1992, 178-179).

La notion de l'espace intervient centralement au sein de la conceptualisation de la mondialisation en tant que « la compression du monde en un seul espace³ » (Robertson 1992, 6) ou comme « respatialisation au moyen de la diffusion d'interrelations sociales transplanétaires⁴ » (Scholte 2005, 3). La mondialisation n'est donc au premier plan ni un processus d'internationalisation, ni un processus de libéralisation, ni un processus d'universalisation, ni un processus d'occidentalisation (Robertson 1992, 8-31; Scholte 2005, 52-59). Les processus de la compression et de la respatialisation du monde ont atteint un degré tel que le concept de la mondialisation qui sert à les décrire est lui-même devenu l'objet de ces processus (Robertson 1992, 8). Autrement dit, le discours sur la mondialité a acquis une autonomie et une force structurante sur la représentation actuelle du monde :

« The discourse of globality is [...] a vital component of contemporary global culture. It consists largely in the shifting and contested terms in which the world as a whole is "defined." Images of world order (and disorder) – including interpretations of and assertions concerning the past, present and future of particular societies, civilizations, ethnic groups and regions – are at the core of global culture. » (Robertson 1992, 113)

La conceptualisation du monde au moyen du « champ mondial » (ang. *global field*) ou « condition humaine mondiale » (ang. *global-human condition*) permet de rendre compte de la production des représentations équivoques – les « images de l'ordre du monde » (ang. *images of world order*) – structurant et structurées par la « culture mondiale » (ang. *global culture*).

1.1.1. Champ mondial

Le champ mondial désigne une interface composée de quatre éléments dont l'interdépendance et l'interpénétration se sont accrues sous l'effet de la mondialisation. Ce sont : les sociétés nationales; les individus (ou les soi); le système mondial des sociétés qui désigne les relations entre les sociétés nationales; et le genre humain (et non l'humanité⁵)

3 Traduction libre de « *compression of the world into "a single place"* ».

4 Traduction libre de *respatialization with the spread of transplanetary social connections*.

5 Robertson précise que sa désignation du champ social en tant que condition humaine mondiale fait référence à un attribut d'espèce qui est partagé entre tous les humains. Mais il souligne que cette condition humaine n'implique pas directement l'humanité, bien que cette dernière soit de plus en plus thématifiée au sein de la conscience mondiale (1992, 133). Par ailleurs, l'utilisation de l'expression « condition humaine mondiale » vise tout particulièrement à contrebalancer les analyses de la mondialisation qui focalisent excessivement sur les relations entre les sociétés

(1992, 25). Robertson conçoit le champ mondial comme un modèle théorique qui permet de rendre compte de la complexification des rapports entre chacune des composantes (voir l'illustration 1.1). Le champ mondial ne représente pas une unité sociale totale : il dépeint des processus globaux impliquant la différenciation et la mise en relations d'unités humaines et sociales. Il fait écho à l'intensification de la thématisation des sociétés nationales, des soi, du système des sociétés et du genre humain en tant qu'« objets » épistémologiques. À chaque objet correspond une sphère autonome d'application et le modèle ne présuppose pas un objet supérieur à un autre. Le modèle du champ mondial est un idéal-type de la complexité du monde au sein duquel des sphères particulières accroissent leur complexité sous l'effet différenciateur des processus de relativisation caractéristiques de la mondialisation (Robertson 1992, 29). L'unité du monde caractérise l'aspect englobant de ces processus de relativisation et, conséquemment, de l'interdépendance entre les quatre sphères du champ mondial.

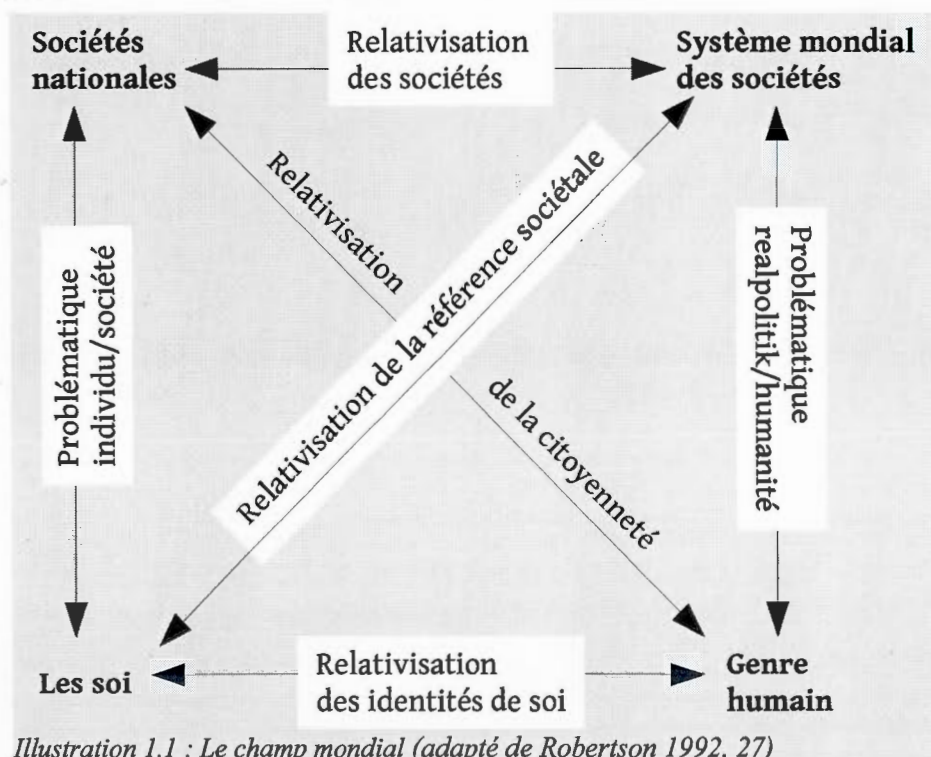


Illustration 1.1 : Le champ mondial (adapté de Robertson 1992, 27)

nationales et le système mondial des sociétés, au détriment des relations entre les individus et le genre humain que tous les individus ont en commun (1992, 132).

Bien que les éléments du champ mondial puissent être conçus comme des produits de la pensée moderne et comme des objets de la modernité, la modernité ne peut être employée comme la seule explication des processus de la mondialisation. La mondialisation fait écho à la modernité et à la modernisation en ce qu'elle accentue, d'une part, la conscience sociale, ethnique, régionale et individuelle de soi et, d'autre part, la pression sur les sociétés et les individus de se situer eux-mêmes par rapport à leur histoire et leur avenir. Mais la mondialisation contemporaine se différencie de la modernité en ce qu'elle structure les rapports des individus et des sociétés au monde en fonction d'attentes généralisées quant à ce qui peut être admis comme des déclarations identitaires. Ce sont des métacultures (entendues comme des codes culturels) qui sont constitutives des processus de différenciation et de relativisation dans le champ mondial :

« Some of the most significant cultural phenomena of our time have to do with responses to and interpretations of the global system as a whole. More specifically, globalization involves pressure on societies, civilizations and representatives of traditions, including both "hidden" and "invented" traditions, to sift the global-cultural scene for ideas and symbols considered to be relevant for their own identities. » (Robertson 1992, 46)

Tout comme il n'y a ni une seule culture ni une seule métaculture, il n'y a pas non plus une seule manière dont la mondialisation s'est développée et se développe historiquement.

1.1.2. Périodisation de la mondialisation

Les modes actuels de la mondialisation (représentés par le modèle du champ mondial) sont devenus dominants au cours de la période contemporaine de la mondialisation⁶. Robertson a initialement distingué cinq périodes historiques de la mondialisation⁷ :

- 1) La période « embryonnaire », du début du 15^e siècle jusqu'au milieu du 18^e siècle en Europe, caractérisée par : l'apparition de communautés nationales; l'accroissement de l'emprise de l'Église catholique; la mise de l'avant des concepts de l'individu et de l'humanité; le développement de la cosmologie héliocentrique et de la géographie moderne; et la diffusion du calendrier grégorien.

⁶ D'autres modèles de la mondialisation sont toutefois possibles (Robertson 1992, 27-28).

⁷ Scholte (2005, 85-120) distingue trois périodes générales : 1) jusqu'aux années 1850; 2) des années 1850 aux années 1950; 3) des années 1950 à aujourd'hui. Toute périodisation ou catégorisation est plus ou moins arbitraire et elle ne constitue pas une fin en soi : je focalise ainsi plus sur la valeur heuristique que sur la factualité des modèles proposés.

- 2) La période « naissante », du milieu du 18^e siècle jusque dans les années 1870 en Europe, caractérisée par : la consolidation de l'État en tant qu'unité; la conceptualisation des relations internationales et de la citoyenneté; l'approfondissement de la notion d'humanité; la mise en place de processus régulateurs sur les plans légal et international conjointement avec la thématisation du nationalisme et de l'internationalisme; la problématisation des relations entre les sociétés européennes et les sociétés non européennes relativement à l'intégration de ces dernières dans la société dite internationale.

- 3) La période « du décollage », à partir des années 1870 jusqu'au milieu des années 1920 (en Europe et hors de l'Europe), caractérisée par : la convergence et la systématisation des tendances « mondialisantes » des périodes précédentes ainsi que la différenciation des quatre points référentiels que sont les individus, les sociétés, le système mondial des sociétés et le genre humain (envisagé surtout à partir du genre masculin) – cela correspond au renforcement d'un mode particulier de la mondialisation, lequel mode est représenté par le modèle du champ mondial; les débuts de la thématisation du problème de la modernité; la formalisation d'attentes mondiales quant à la formation de sociétés nationales légitimes internationalement; la cimentation des identités nationales; la régulation de l'immigration; l'admission de pays non européens au sein de la société internationale; l'internationalisation du thème de l'humanité; la multiplication des moyens de communication et l'accroissement de leur rapidité sur le plan mondial; l'apparition de mouvements œcuméniques (au sein du christianisme tout comme du bouddhisme, par exemple); le développement de concours et de compétitions internationales, comme les Jeux olympiques modernes (depuis les Jeux d'été en 1896) et les prix Nobel (depuis 1901); la détermination du méridien international de référence (conférence de Washington, 1884); l'adoption à grande échelle du calendrier grégorien; Première Guerre mondiale.

- 4) La période « des luttes pour l'hégémonie », à partir du milieu des années 1920 jusqu'à la fin des années 1960 (mondiale), caractérisée par : des tensions mondiales quant à l'appropriation du contrôle de la régulation des processus de la mondialisation; la fondation d'organisations internationales, comme la Société des Nations (1919), à laquelle a succédé l'Organisation des Nations unies (1945) – qui comprend entre autres la Banque mondiale (1945) et l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO; 1945) –, l'Organisation du traité de l'Atlantique Nord (OTAN; 1949), et le Fonds monétaire international (FMI; 1944); le principe de l'État-nation souverain; l'accentuation de la notion d'humanité après l'holocauste et après Hiroshima-Nagasaki; la division entre alliés et forces de l'Axe, et la guerre froide qui sont symptomatiques de conflits d'intérêts quant aux conceptions de la modernité; apparition et thématisation du tiers-monde.

- 5) La période « de l'incertitude », depuis la fin des années 1960, a subi des crises dans les années 1990 et se termine juste avant le 11 septembre 2001 (mondiale), caractérisée par : l'intensification de la conscience mondiale depuis les années 1960; la conquête de l'espace et l'alunissage; le développement de l'industrie nucléaire à grande échelle; accroissement du nombre d'organisations et de mouvements

mondiaux; amplification de la portée, de la diversité et de la rapidité des moyens de communication; les problématiques du multiculturalisme et du pluralisme ethnique; la diversification des identités individuelles sur les plans du genre, du sexe et de l'ethnie; le développement de mouvements mondiaux pour les droits de la personne, les droits des femmes et les droits des enfants; la régulation et la facilitation des échanges économiques mondiaux; la chute du mur de Berlin (1989); la politisation de problèmes environnementaux et la signature d'accords internationaux; consolidation des médias de masse; marginalisation occidentalocentrique de l'islam (adapté à partir de Robertson 1992, 58-59).

Robertson (2007, 10-16) a complété son modèle de la périodisation de la mondialisation en tenant compte d'une sixième période qu'il appelle « période millénariste⁸ » (*millenial phase*). Cette période a commencé le 11 septembre 2001 et se poursuit actuellement⁹. L'appellation « période millénariste » fait référence explicitement à des crises mondiales imminentes sur plusieurs plans (environnement, alimentation, nucléarisation, économie, etc.). Elle vise à souligner le renforcement d'une rhétorique mondiale du type apocalyptique et eschatologique : « *Since the turn of the century we have indeed been living at a time when an end-of-the-world "feel" exists in much of the world and people talk increasingly of the real possibility that the world – at least, as we have come to know it – is in a state of demise.* » (Robertson 2007, 10) Chacun des éléments du champ mondial est affecté par les développements qui ont cours au sein de la période millénariste. Le système des relations internationales est affecté par un climat généralisé de peur, nourri par des « guerres contre la

8 Par « millénarisme » (*millenialism*), Robertson (2007, 10-11) précise – au moyen d'une analogie, et non d'une apologie, théologique – qu'il entend un ensemble de croyances qui postulent la fin imminente du monde tel que nous le connaissons, qui soutiennent l'idée d'une intervention extramondaine pré-terminale et qui énoncent la venue d'une utopie ou d'un paradis post-terminal.

9 Je note plusieurs événements significatifs qui ont eu lieu depuis le début de la période millénariste, par exemple : la création de la Cour pénale internationale (en vigueur depuis 2002); les événements du 11 septembre 2001 qui ont renversé les conceptions politiques de la sécurité intérieure et des affaires étrangères, et qui ont mené à des guerres en Irak et en Afghanistan; accentuation de la militarisation de l'espace et de la guerre contre le terrorisme; le Printemps ou Réveil arabe (dès la fin de 2010), la contestation de masse des dictatures nationales au Proche-Orient et au Moyen-Orient, et l'implication étrangère (occidentale) dans ces régions pour mettre fin à des guerres civiles; la révolution « culturonomérique » introduite par les nouvelles technologies de l'information et de la communication, les réseaux sociaux et l'infonuagique (de l'anglais *cloud computing*); l'émergence de « nouvelles » puissances économiques mondiales, désignées globalement sous l'appellation BRICS – le Brésil, la Russie, l'Inde, la Chine et l'Afrique du Sud; l'accord de Kyoto (2005); la crise financière mondiale (depuis 2007) et la crise économique mondiale (depuis 2008); la conscientisation du genre humain face aux pandémies comme la grippe A (H5N1) dite « grippe aviaire », la grippe A (H1N1) dite « grippe porcine », et le SRAS; etc.

terreur » et l'apparente imminence de désastres écologiques mondiaux. Cette peur constitue potentiellement le facteur principal du millénarisme mondial : « *The essential consideration is that the climate of fear is growing quickly in many parts of the world. In fact, it could be reasonably argued, in a global sense, that fear is the paramount emotion of our time. Fear feeds millennial thinking.* » (Robertson 2007, 13) Les États-nations ont fait de la sécurité intérieure la priorité de leur programme politique : l'intensification de la régulation, d'une part, de la préservation et la production de cultures, de traditions et d'identités nationales et, d'autre part, des processus migratoires sont exemplaires à cet égard. Sur le plan des individus, les modes de vie reflètent des tendances soit axées sur le risque, la témérité et la précarité¹⁰, soit axées sur une obsession pour la santé (entre autres par l'intermédiaire d'approches dites « alternatives »). L'humanité, finalement, est affectée par le millénarisme mondial par l'intermédiaire : de l'intensification des risques et des peurs associées aux pandémies et à la prolifération des armes de destruction massive; de l'essor des organisations et mouvements religieux millénaristes; de l'accroissement de la conscience de la presque disparition ou de la disparition potentielle de diverses espèces animales et végétales ainsi que de systèmes écologiques; du développement des préoccupations internationales par rapport aux droits de la personne.

1.1.3. Images de l'ordre du monde

Les contraintes impliquées par les processus de la « compression du monde en un seul espace » contribuent à la formation d'*images de l'ordre du monde* qui ont pour fonction d'organiser les rapports au monde : « *As the general process of globalization proceeds there is a concomitant constraint upon such entities to "identify" themselves in relation to the global-human circumstances.* » (Robertson 1992, 61) Les images de l'ordre du monde reposent principalement sur des présupposés et des attentes quant à ce que le monde *est* et quant à ce que le monde *devrait être* : « *Globalization involves the crystallization of both relatively dominant presuppositions and alternative presuppositions – presuppositions that especially concern what the world is and should be and which themselves influence the trajectories of globalization.* » (Robertson 1992, 68) Les images du monde sont à la fois des réponses à l'état actuel du monde et des attentes relativement à la structuration du monde.

10 David Le Breton (1991) a consacré toute une monographie à l'étude des comportements à risque dans les sociétés (post)modernes.

Robertson décrit quatre images de l'ordre du monde représentant chacune une manière distincte d'envisager l'ordre mondial :

- La « société mondiale 1 » perçoit les conditions mondiales comme une pluralité de sociétés ouvertes entretenant entre elles d'innombrables échanges socioculturels. Dans sa version symétrique, toutes les sociétés sont considérées comme égales politiquement et culturellement. Dans sa version asymétrique, il doit y avoir des sociétés nationales dominantes ou supérieures qui assurent le maintien de l'ordre mondial.
- La « communauté mondiale 1 » stipule que l'ordre mondial devrait être – et ne peut être – maintenu que sous la forme de multiples communautés sociétales fermées. Dans sa version symétrique, toutes les sociétés sont considérées comme égales sur le plan culturel. Dans sa version asymétrique, certaines sociétés se considèrent comme supérieures à d'autres sur le plan culturel;
- La « communauté mondiale 2 » soutient qu'il ne peut y avoir d'ordre mondial que si une communauté complètement mondiale est établie. Dans sa version centralisée, les particularismes se fondent ou sont fusionnés dans une réalité supérieure, une sorte de conscience collective durkheimienne. Dans sa version décentralisée, les particularismes sont mis en valeur au sein d'une forme de pluralisme culturel ou de multiculturalisme. Dans les deux cas, l'humanité sert de point focal à l'imagination du monde comme un seul lieu.
- La « société mondiale 2 » énonce que l'ordre mondial ne peut être accompli que sur la base d'une organisation mondiale formelle et planifiée. La version centralisée conçoit un régime sociétal ou gouvernemental mondial. La version décentralisée avance une forme d'alliance fédératrice entre les sociétés constituant le système mondial des sociétés (adapté de Robertson 1992, 78-79).

Ces images du monde représentent, par exemple, diverses manières d'envisager les relations entre, d'une part, les systèmes sociaux mondiaux de la religion et du bouddhisme et, d'autre part, les autres systèmes fonctionnels de la société mondiale qui font partie de l'environnement de ces derniers. L'analyse de ces réalités sociales interreliées mondialement (chapitre 8) permet de montrer comment la religion et le bouddhisme sont des parties intégrales de la mondialisation.

1.1.4. La thèse dialogique de la mondialisation : identités et différences, particularisme et universalisme

Les images du monde cimentées par diverses métacultures supposent et engendrent des contributions particulières relativement à des processus de la mondialisation de plus en plus

autonomes sur le plan socioculturel. Les processus de la mondialisation ne se limitent pas à un point de référence particulier du champ mondial (individu, genre humain, société, système mondial des sociétés), ni ne sont sous le contrôle d'aucune dimension socioculturelle particulière (p. ex. l'économie, la politique, le droit ou la religion). Dans ce jeu d'influences et d'interférences croisées, les identités se façonnent en interdépendance les unes des autres. Elles sont toutes confrontées à la multiplication des affirmations identitaires au sein des conditions mondiales : « *"The representation of identity" is intimately bound up, first, with cultural aspects of and responses to processes which can be identified as global in their reach and significance and, second, with an entity which has been conceptualized as the world-system.* » (Robertson 1992, 98) La pluralité manifestée au sein des conditions mondiales, sur les plans social, culturel, religieux et ethnique, entre autres, complexifie les processus de définition des identités, d'une part, et conditionne des manières de plus en plus convergentes de former ces identités, d'autre part :

« No matter that personal and collective identity is largely constructed, but not of course without some constraints and ascriptive fixities, there are nonetheless dominant, but certainly not consensual, ways of "doing" identity in any given period and place. As the entire world becomes more compressed and singular the bases of doing identity are increasingly, but problematically "shared," even though they may at the same time collide. » (Robertson 1992, 99)

La particularité, la différence et l'hétérogénéité, d'une part, et l'universalité et l'homogénéité, d'autre part, sont toutes des aspects d'une même réalité mondiale. Il s'est développé, à la fin du 20^e siècle, un processus systématique double impliquant l'interpénétration de l'universalisation du particularisme ainsi que de la particularisation de l'universalisme (Robertson 1992, 100). Scholte (2005, 75-79) précise explicitement que la mondialité et la mondialisation ne sont pas coextensives d'un mondialisme qui stipule la fin (de la spécificité) des espaces locaux, régionaux et territoriaux : les espaces sociaux ne sont certes plus réductibles à des territoires, mais les processus de production, les mécanismes de la régulation sociale, les écologies et les identités sont encore considérés du point de vue des territoires. La conceptualisation de la mondialité et de la mondialisation ne doit donc pas reposer sur des distinctions binaires du type local/mondial : le local et le mondial ne sont pas deux sphères sociales distinctes, mais sont différents degrés ou repères situés sur une même échelle d'observation.

La « thèse dialogique de la mondialisation » (voir Beyer 2006, 34) consiste en l'observation de la systématisation à l'échelle mondiale de l'interrelation entre l'universalisation du particularisme et de la particularisation de l'universalisme. L'« universel » et le « particulier » ne sont donc pas opposés strictement : ils sont plutôt intrinsèquement relativisés. Sans mettre l'accent ni sur l'universalisme ni sur le particularisme, la thèse dialogique de la mondialisation ne propose donc pas de concevoir l'universalisme comme un ensemble d'idées partagées – ou qui devraient être partagées – par tous les individus et toutes les sociétés, ni non plus de penser le particularisme comme ce qui ne relève que du « régional » ou du « local ». Plutôt, ce sont des caractéristiques d'interdépendance qui sont mises au premier plan :

« [Universalism and particularism] have become united in terms of the universality of the experience and, increasingly, the expectation of particularity, on the one hand, and the experience and, increasingly, the expectation of universality, on the other. The latter – the particularization of universalism – involves the idea of the universal being given global-human concreteness; while the former – the universalization of particularism – involves the extensive diffusion of the idea that there is virtually no limit to particularity, to uniqueness, to difference, and to otherness. [...] We may best consider contemporary globalization in its most general sense as a form of institutionalization of the two-fold process involving the universalization of particularism and the particularization of universalism. » (Robertson 1992, 102; italiques dans le texte)

Le discours sur la mondialité ne consiste pas seulement en un métadiscours sur la mondialisation. Il coïncide aussi avec des tendances socioculturelles majeures qui contraignent les attentes ainsi que les choix individuels et sociaux sur le plan des affirmations identitaires : *« The globalization process itself – the rendering of the world as a single place – constrains civilizations and societies [...] to be increasingly explicit about what might be called their global callings (their unique geocultural or geomoral contributions to world history). »* (Robertson 1992, 130; italiques dans le texte) À un double processus de la mondialisation correspond une double attente qui conditionne la différenciation sociale ainsi que l'identification des quatre « acteurs » au sein de chacune des quatre sphères du champ mondial. La formation de « contributions mondiales » (*global callings*) structure la culture mondiale sur un plan plus subjectif qu'objectif, selon Robertson (1992, 183). Au sein de la mondialisation actuelle, l'universel et le particulier ne sont donc pas déterminés

intrinsèquement, mais se forment réciproquement. Diverses visions du monde, institutions et organisations qui se positionnent dynamiquement dans le champ mondial contribuent à l'institutionnalisation des attentes caractéristiques du double processus de la mondialisation. Dans les circonstances, aucun acteur (individuel ou sociétal) n'est exclu des processus de la mondialisation. La contestation fait partie du processus même de la mondialisation, car l'acceptation et le refus sont des possibilités inhérentes aux processus d'identification.

La mondialisation et le modèle du champ mondial qui sert à la représenter ne correspondent pas à un système socioculturel cohésif (Robertson 1992, 135). Ils équivalent davantage à une culture mondiale (*global culture*) qui dépasse les distinctions nationales, ethniques, régionales et civilisationnelles introduites principalement par des discours et des métadiscours occidentalocentriques qui ont façonné les théories de la modernité et les images sociohistoriques du monde. La théorisation de la mondialisation doit pouvoir rendre compte de la production de ces images. Les images de l'« autre » sont constitutives de – voire centrale à – la formation d'images de l'ordre du monde au sein de la culture mondiale, puisqu'elles sont intimement liées aux affirmations des identités (Robertson 1992, 168). Ce ne sont peut-être pas toutes les sociétés et tous les individus qui sont influencés et affectés *directement* par la mondialisation actuelle (que ce soit d'un point de vue factuel ou réflexif). Mais *indirectement*, à cause de moyens de communication et de transport dont le développement ne cesse de s'intensifier, la conscience de l'existence d'autres lieux et d'autres personnes dans le monde est de plus en plus partagée.

1.2. Comprendre la religion au sein de la mondialisation

Peter Beyer (1994; 1998; 2001a; 2006; 2012; Beyer et Beaman 2007a) représente dans le cadre de cette thèse l'une des références centrales concernant les relations entre la religion et la mondialisation dans le monde récent et contemporain. La théorie de Beyer, laquelle s'inscrit dans la théorie des systèmes sociaux de Niklas Luhmann tout en intégrant des aspects de la théorie de Robertson, pose que la religion et les religions sont, dans les contextes actuels, formées au sein d'un système (social) religieux mondial. Les théories de Luhmann ainsi que de Beyer sont au cœur de la présente thèse et sont abordées respectivement dans les chapitres 5 et 6 (elles sont par ailleurs omniprésentes dans la

troisième partie de la thèse). Pour le moment, je me limiterai à quelques considérations qui ne nécessitent pas d'étayer les théories.

1.2.1. Aspects centraux d'un modèle mondial pour la religion

L'analyse de la religion au sein des processus de la mondialisation révèle que les processus de la formation de la religion ainsi que des religions au cours des derniers siècles, et plus particulièrement au cours des dernières décennies, n'ont pas suivi inéluctablement le cours de la sécularisation ni de la privatisation. La modernisation n'implique pas tant une différenciation entre des sphères individuelles et des sphères publiques de l'activité humaine et sociale qu'une différenciation entre des domaines spécialisés dans la production de communications distinctes : communication politique, communication économique, communication religieuse, communication juridique, communication scientifique, etc. C'est en effet au cours de la modernité que l'État-nation, le capitalisme économique, le droit positif, l'empirisme scientifique, pour ne nommer que ceux-là, se sont distingués les uns des autres comme des réalités sociales mutuellement différentes, mais interreliées. La religion s'est distinguée d'autres sphères sociales de par son institutionnalisation de plus en plus autonome au regard de l'exercice du pouvoir politique. L'émergence d'une sphère religieuse moderne ne coïncide pas nécessairement avec une privatisation progressive de la religion en opposition à un renforcement du caractère public d'autres sphères sociales (politique, économie, etc.). Émile Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, a soutenu que « la religion doit être une chose éminemment collective » ([1912] 1985, 65) et que « cette réalité, que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société » ([1912] 1985, 597). De ce point de vue, la sécularisation ne peut être envisagée que comme un ensemble de processus *intrasociaux* auxquels la religion participe – au même titre que l'économie, la politique, le droit, etc. – tout en se transformant : « *Durkheim's characterization of religion as la vie sérieuse is the most succinct expression of his standpoint, and no amount of theoretical and/or empirical work has been able to render it implausible; the implication being that, in a special sense, secularization is impossible unless one conceives of it as a form of religious change [...].* » (Robertson 2007, 19)

Les tentatives de définition de la religion au moyen d'oppositions binaires du type profane/sacré (Durkheim [1912] 1985; Eliade 1965) sont courantes : la religion est ce qui relève du sacré en s'opposant dialectiquement au profane. À un déclin du caractère sacré de la société dans sa globalité (une interprétation possible du concept de la sécularisation) ne correspond pas nécessairement une désinstitutionnalisation tous azimuts de la religion et des religions. La religion effectuerait un « retour » dans les sociétés contemporaines, plus précisément dans les sociétés au sein desquelles des observateurs ont annoncé le déclin inéluctable de la religion sur le plan social. Mais désormais, comme le soutiennent des données empiriques de partout dans le monde, ce n'est ni la présence ni le « retour » de la religion dans des régions du monde qui ont besoin d'être expliqués, mais plutôt l'absence ou la faiblesse de la religion en divers endroits (Beyer 2007, 167).

L'une des questions sociologiques qui retiennent l'attention dans de tels contextes concerne à la fois *la forme* que prend la religion et *les formes* que prennent les religions au sein des dynamiques de la mondialisation et dans les contextes de la mondialité. Car il n'y a pas une religion mondiale unique (Beyer 2006, 4), ce sont les diverses manières dont les manifestations de la religion se modèlent qui sont à l'étude. Beyer (2006; 2007; 2012) soutient que la religion s'est différenciée au cours de la modernité simultanément à l'apparition des premiers signes institutionnels de la mondialisation au cours de la période dite « embryonnaire » (voir ci-dessus). C'est à partir du christianisme qu'une sphère sociale religieuse s'est différenciée d'autres sphères sociales. Le modèle pour la religion qui a émergé de ce type de différenciation sociale est caractérisé par cinq aspects, selon Beyer (2007, 172-174) : une référence transcendante fondamentale, une réflexivité programmatique, la différenciation, les organisations et l'électivité. Le monothéisme a grandement influencé les manières de représenter ce qui doit ou non compter comme *une* religion au sein de *la* religion : cela est attribuable à une influence chrétienne notable sur le plan de la construction occidentale de la religion (et du concept de la religion). Au-delà du monothéisme strict, le modèle pour la religion prévoit la référence au sein des pensées (mythes, croyances, etc.) et des actions (rituels, pratiques, etc.) religieuses à une *référence transcendante fondamentale* (par exemple un dieu, une divinité) dont la fonction est d'enraciner, de fonder la contingence du monde à l'aide d'une essence des choses considérées comme *sui generis* ou comme suprasensible, ou les deux. L'opposition entre un monde matériel et un monde spirituel

caractérise la référence transcendante fondamentale, dans la mesure où la religion a été et est associée plus intimement avec le second monde qu'avec le premier. La *réflexivité programmatique* renvoie à l'idée selon laquelle, au sein d'une religion donnée, les modes de la pensée religieuse et de l'action religieuse doivent tous être orientés vers la référence transcendante fondamentale et être compris au sein d'une récurrence (tous les éléments se réfèrent les uns aux autres), d'une cohérence (les contradictions et les paradoxes doivent être résolus) ainsi que d'une complétude (au sens de « être complet » et de ne pas comporter de propositions indécidables). Par ailleurs, l'aspect programmatique signifie que cette réflexivité est centralisée au sein de sources privilégiées, comme des écritures, qui orientent, dirigent et contraignent (explicitement ou implicitement) le cours de la pensée et de l'action. La religion est ouverte sur son environnement (incluant d'autres sphères sociales) : grâce à sa réflexivité programmatique, elle développe des moyens de traduire en termes religieux tous les événements de la vie humaine et sociale. La *différenciation* est le fait que, pour pouvoir fonctionner de manière réflexive et programmatique, la religion doit se distinguer d'autres domaines ou sphères de l'univers social dans lequel elle évolue. La religion cherche donc à se différencier, à ne pas être subordonnée à d'autres catégories ou institutions de la société. En particulier, la religion maintient une distinction relativement forte entre le sacré, la transcendance et le spirituel (du côté desquels elle se situe), d'une part, et, d'autre part, le monde profane, immanent et matériel. Elle est ainsi soumise à des dynamiques intramondaines avec lesquelles elle s'accommode, mais elle ne peut englober tous les domaines sociaux sous peine de perdre sa spécificité et potentiellement son aspect critique ou subversif. L'un des présupposés importants quant à la représentation contemporaine de la religion est que celle-ci doit s'exprimer au moyen et par l'intermédiaire d'*organisations*. Au sein de ce modèle dit « westphalien » (voir ci-dessous), les manifestations organisationnelles de la religion servent de base pour l'attestation sociale de l'existence de la religion et pour l'identification des personnes sur le plan de leur appartenance religieuse. Sous ces conditions, être (considéré comme) une personne religieuse équivaut à appartenir à une organisation religieuse au sein de laquelle les modes de la pensée et de l'action religieuses sont coordonnés, structurés et légitimés. Les pratiques, les croyances, les dogmes et les rituels servent tous à contribuer à la définition de l'individualité et de la collectivité religieuses. Finalement, l'*électivité* qui caractérise le modèle moderne pour la religion marque le fait que

cette dernière soit maintenant surtout conçue comme un phénomène relevant d'un choix individuel : elle n'est plus globalement considérée comme un attribut qui est hérité sur le plan personnel. L'expérience personnelle est donc centrale aux modes actuels de la pensée et de l'action religieuses. Les discours contemporains misent essentiellement sur l'expérience pour légitimer l'authenticité de la tradition. La possibilité de changer de religion (les religions ont plus tendance à encourager les arrivants que les partants) fait également partie des façons d'envisager la religion aujourd'hui.

1.2.2. Westphalisme : modèles, conditions et observations de la religion

La modernité religieuse coïncide avec, d'une part, des conditions dites *westphaliennes* et, d'autre part, d'un « paradigme¹¹ » dit *westphaliste*¹² au moyen duquel la religion a été et est conceptualisée (Beyer 2012). Le modèle moderne pour la religion structure et est structuré par, d'une part, les actions, pratiques et discours de la religion que, d'autre part, les descriptions ainsi que les analyses de la religion. Les *communications* (incluant, mais ne se limitant pas aux actions, aux pratiques, aux discours, etc.) et les *observations* (incluant, mais ne se limitant pas aux descriptions, aux analyses, etc.) participent tous deux de la réalité sociale de la religion : « *How we observe social reality has a great deal to do with what it then actually is for us; it is this observation in communication that constructs social reality.* » (Beyer 2012, 3; italiques dans le texte) Au sein des contextes westphaliens, selon Beyer (2012), la religion et l'observation de la religion se sont *toutes deux* modelées sur le modèle politique de l'État-nation. Le présupposé westphalien implique que la réalité sociale de la religion est vécue et observée dans les termes d'une appartenance relativement exclusive à un « corps » (organisation, tradition, etc.) religieux qui est délimité au moyen d'une frontière fondée sur des distinctions du genre membre/non-membre, adepte/non-adepte, pratiquant/non-pratiquant, voire croyant/non-croyant. Le concept westphalien de la religion

11 J'emploie le terme « paradigme » dans le sens large de « modèle de référence », « modèle de pensée », « système de représentations, de valeurs, de normes qui influent sur la perception du monde » (Le Nouveau Petit Robert 2007, 1798, art. « paradigme »). Je n'emploie pas « paradigme » d'une manière technique et je n'en restreins donc pas le champ d'application qu'aux structures scientifiques (Kuhn 1962).

12 Le terme « westphalien » et ses dérivés font référence aux traités de paix de Westphalie, signés entre mai et octobre 1648, à Osnabrück et Münster, dans la région de Westphalie (Allemagne); ces traités ont mis fin à la guerre de Trente ans (1618-1648) et à la guerre de Quatre-Vingts Ans (1568-1648).

présuppose ainsi que l'appartenance à la religion est associée à l'élément positif de l'une ou l'autre des paires binaires susmentionnées. Au sein du modèle westphaliste et des conditions westphaliennes que ce dernier présuppose, les déclarations du type « Je suis croyante, mais je ne pratique pas » ou « Je pratique les enseignements du Bouddha, mais je ne suis pas bouddhiste » sont perçues comme des anomalies ou des contradictions. Les manifestations du « croire sans appartenir », du « pratiquer sans appartenir », du « croire sans pratiquer » et du « appartenir sans pratiquer » sont désormais devenues courantes dans les sociétés contemporaines : elles renforcent la dimension élective de la religion. Le paradigme westphaliste fait l'impasse sur les questions soulevées par ces anomalies, parce qu'il persiste à présupposer l'*identification* comme source principale de la production et de l'observation de la religion. Dans les traités de Westphalie, les relations entre la souveraineté étatique et la religion ont été définies pour que les chefs souverains puissent détenir l'autorité sur toutes les affaires intérieures, incluant la religion. Ils obtenaient ainsi le pouvoir de choisir la religion officielle qu'ils imposeraient sur la « nation » tout en tolérant des exceptions mineures. Au sein de l'État, en matière de pouvoir temporel, le pouvoir politique allait prédominer sur celui religieux. Mais la religion n'allait pas être totalement subordonnée à la politique : chacune serait conçue comme des domaines distincts de la société. Ce modèle n'excluait donc pas la régulation politique de la religion, mais cette régulation serait désormais limitée sur le plan de l'État : les États souverains n'auraient pas de droits officiels d'ingérence dans les affaires religieuses d'un autre État (voir Beyer 2012, 6).

La conceptualisation augustinienne de l'« Église » en tant qu'organisation et en tant que collectivité (des fidèles) a joué un rôle historique préliminaire à la définition moderne de la religion (Beyer 2012, 2-3). Par l'intermédiaire de la Réforme protestante du christianisme, les relations entre l'État et la religion ont été fortement altérées : il y a eu l'accroissement du pouvoir local des organisations religieuses ainsi que la pluralisation de ces dernières, tout cela simultanément à la formation de domaines distincts de la société (économie capitaliste, droit positif, science empirique, etc.). La pluralité des États (avant et après la Réforme) s'est reflétée dans le développement d'une pluralité d'Églises *après* la Réforme (Beyer 2012, 4-6). Comme l'écrit Beyer : « *As concerned religion, the conceptual development went from religion as a kind of human activity or orientation to a distinct sphere of all human and social life, and from religion as a single quality that manifested itself in various ways to the*

one that structured itself as a multiple but restricted set of religions, in the plural. » (2012, 6)

La dimension sotériologique de la religion n'a pas été centralement impactée, dans la mesure où la fonction attribuée à celle-ci est demeurée de l'ordre de la fondation du caractère contingent de *ce* monde en relation avec un aspect absolu de l'*autre* monde.

Selon la théorie des systèmes sociaux qui sous-tend l'analyse avancée par Beyer, la formation de la société moderne est concomitante de la formation de systèmes sociétaux fonctionnels différenciés les uns des autres quant à la spécificité de leurs fonctions. Les processus de la différenciation fonctionnelle au sein de la société sont coextensifs de la modernité elle-même, laquelle modernité est aujourd'hui devenue mondiale. Ces processus sont contingents et conditionnels. Par conséquent, les systèmes sociaux différenciés – dont la religion – ne possèdent ni substance ni essence : aucun d'entre eux n'est ontologiquement nécessaire pour l'existence de la société moderne, tout comme aucun d'entre eux ne possède une suprématie épistémique pour expliquer la modernité¹³. Les systèmes sociaux doivent être envisagés non pas comme des ensembles et des intersections ni comme des parties qui forment un tout, mais chacun doit être pensé comme un centre (Beyer 2012, 3-4). Sans considérer immédiatement les détails concernant la théorie des systèmes sociaux (abordés dans les chapitres 5, 6, et 7), nous employons ici le concept de « modelage mutuel » qui découle de l'observation des interrelations dans les processus de la différenciation de systèmes fonctionnels au sein d'un contexte social commun. En se modelant mutuellement, les systèmes fonctionnels se sont copiés réciproquement sur le plan de la forme et potentiellement sur le plan de leurs contenus. Ils se sont aussi distingués ou différenciés les uns des autres afin de renforcer leurs spécificités et leurs fonctions propres : « *The process of system differentiation [...] is as much manifest, conscious, and the product of explicit agency as it is latent, passive, and implicit.* » (Beyer 2012, 4) C'est sur la base de la conceptualisation de la société moderne en tant que produit de la différenciation fonctionnelle que le modèle westphalien prend tout son sens. Dans la modernité, la religion s'est modelée sur le modèle politique de l'État-nation :

« The main features of that modeling in this case include, first, that state and religion will both have a tendency to be conceived as foundational of social

13 En cela, la théorie des systèmes sociaux correspond à une perspective sociologique fonctionnelle (que certains qualifient de formelle) qui se démarquent d'autres perspectives plus substantives (voir les chapitres 5 et 6).

order, as, if you will, identifiers of societies; second, that individual human beings will be conceived as incorporated into the state or religion in analogous ways, namely as exclusive citizens/subjects or as exclusive believers/adherents of a single state or a single religion; and third, that both state and religion will be constructed "globally" or "transnationally" as plural and segmented systems, that is, as a determinate number of formally equal (i.e., sovereign) states and coexisting (i.e., established or recognized) religions. » (Beyer 2012, 7)

L'un des corollaires du modelage de la religion sur l'État-nation est le fait que la religion s'est développée principalement à partir des Églises au sein desquelles les identités religieuses des personnes étaient définies (Beyer 2012, 8).

Aussi, l'observation même de la religion est devenue dépendante d'un présupposé westphaliste. Les formes sociales de la religion ont été analysées par l'intermédiaire de leurs manifestations organisationnelles, comme la fréquentation, l'adhésion, l'appartenance et l'identification (Beyer 2012, 9). Dans les contextes actuels, les manifestations religieuses – dans la mesure où celles-ci sont encore observées comme de la religion – expriment des caractéristiques qui remettent en question le westphalisme fondé sur la centralité de l'Église ou de l'organisation religieuse. Lorsque la religion est conçue sur la base du modèle Église–État-nation, les identités et les appartenances religieuses sont évaluées en fonction d'une adhésion exclusive à l'organisation ainsi qu'aux croyances et aux pratiques que cette dernière représente (Beyer 2012, 11). Le westphalisme fait donc l'impasse sur les modes d'identification qui nient l'appartenance ainsi que sur les modes d'appartenance qui nient l'identification.

1.2.3. Postwestphalisme

Un paradigme postwestphaliste, qui considère au premier plan les manières dont la religion se modèle sur l'économie capitaliste et les médias de masse, permet de rendre compte des transformations internes de la religion dans la société mondiale et de dénouer l'impasse théorique relativement aux manifestations singulières de celle-ci. Ces singularités ont généralement été attribuées à la limite ou à l'extérieur du modèle implicite dominant de la religion. Dans les contextes actuels dits « postwestphaliens » les exceptions tendent progressivement à devenir la règle. Un modèle westphaliste permet de les prendre en

considération positivement. Le postwestphalisme signifie une transformation du modèle westphaliste. Il ne signifie pas la fin de la religion organisée, mais une transition vers d'autres modèles au moyen desquels la religion se forme, s'observe elle-même et est observée. Les conditions westphaliennes au sein de la société mondiale sont de moins en moins évidentes et ce sont de nouvelles conditions sous-jacentes à la formation de la religion dans la mondialité qui doivent être mises au jour (Beyer 2012, 10-11). L'observation des phénomènes religieux actuels montre qu'il y a un « déclin » de la religion et des religions sur le plan organisationnel, laquelle décroissance coïncide avec la prolifération de déclarations ressortissant du « croire ou pratiquer sans appartenir ». Il y a par ailleurs une forte individualisation de l'expérience religieuse, laquelle est exprimée et thématisée par le terme « spiritualité » – cette dernière vise à se substituer à l'acception implicite de la religion en tant que religion organisée. La religion organisée ne décline pas de manière proportionnelle à l'accroissement des engagements envers la spiritualité, mais les formes antérieures de la religion perdent de leur évidence au profit de formes récentes (la « spiritualité », le « religieux », la « religiosité », etc.) qui sont en cours de développement, d'institutionnalisation et de thématisation (Beyer 2012, 12-13; voir aussi Beyer 2006, chap. 6). Ce sont de nouveaux modelages mutuels entre la religion et d'autres systèmes sociaux qui tendent désormais à restructurer la religion. L'économie capitaliste et les médias de masse sont les deux systèmes les plus significatifs sur lesquels se modèle la religion contemporaine – bien que la religion se modèle aussi sur la science, la santé et le droit, par exemple (Beyer 2012, 13-14). Le déclin du modelage de la religion sur l'État-nation se manifeste par l'intermédiaire de différents facteurs, dont : l'importance moindre qui est accordée à l'appartenance à une organisation; un accent moindre qui est mis sur la valeur *fondationnelle* de la religion et sur la sotériologie extramondaine, au profit d'une représentation pragmatiste de la religion; le fait d'accorder la primauté à l'expérience individuelle et personnelle sur l'orthodoxie ainsi que l'orthopraxie; et l'effacement progressif des associations entre la religion et les identités culturelles, ethniques ou nationales. Dans ces contextes, un modèle postwestphaliste rend compte au premier chef de l'observation du modelage de la religion sur l'économie capitaliste et sur les médias de masse¹⁴. Ces types de modelage tendent à

14 L'analyse de diverses manifestations contemporaines (mouvements, interactions interpersonnelles, organisations) de la religion montre des structures influencées par le modèle économique capitaliste : production et consommation de biens et de services religieux; évaluation monétaire des biens et des services en fonction de coût et de prix; développement et

s'intensifier et leur observation est nécessaire pour défendre l'existence de conditions postwestphaliennes au sein de la société (Beyer 2012, 14-15).

L'intensification de ces conditions représente une contrainte sur les manières dont la religion s'est reconfigurée et se reconfigure au cours des deux périodes les plus récentes de la mondialisation. D'une certaine façon, l'analyse des reconfigurations actuelles de la religion en fonction de conditions et d'un modèle postwestphaliens fait écho à l'idée selon laquelle la société contemporaine se sécularise. Comme l'écrit Beyer :

« If we take the Westphalian arrangements as our point of departure, then we are living in a secularizing society to the extent that those arrangements decline in dominance. If we look to religion forming along different models, then we are not living in a secularizing society. If we mean the weakening or disappearance of religion as a differentiated system, then we are probably not living in a secularizing society. Yet if we mean the loss to that system of its necessarily foundational function, of its status as, along Parsonian lines, a system for latent pattern maintenance or for the integration of society, then we are living in a secularizing society [...]. » (2012, 19)

La thèse de la sécularisation est étroitement liée à des conditions westphaliennes, lesquelles sont à leur tour présupposées au sein d'une vision westphaliste des rapports entre la religion et la société. Dans les présentations historiques et théoriques qui suivent et qui portent sur la formation du bouddhisme au sein de la modernité et de la mondialité, il apparaît que le bouddhisme et le domaine des études bouddhiques sont des produits sociaux et contingents

conceptualisation d'un marché « religieux »; valorisation du libre-choix du consommateur, caractérisée par un comportement consommatoire variable, volatile et fluide. Par ailleurs, la religion modelée sur les médias de masse ne correspond pas tant à la médiatisation de la religion qu'à l'accomplissement même de la religion en tant que celle-ci est médiatisée. L'autorité conférée historiquement aux écritures religieuses (se substituant progressivement à la transmission orale) et aux livres religieux imprimés constitue l'une des premières manifestations d'un accomplissement de la religion par l'intermédiaire de formes médiatisées de celle-ci. Aujourd'hui, les formes médiatisées de la religion sont multiples : enregistrements audio et vidéos, sur supports divers (CD, DVD, USB) ou diffusés par l'intermédiaire de chaînes radiophoniques, télévisuelles ou via internet, par exemple. Ces formes médiatisées de la religion ne sont pas secondaires à la pratique religieuse : elles deviennent les moyens par lesquels les personnes font des expériences religieuses. Alors que la religion modelée sur l'économie capitaliste met en forme la religion en tant que bien et service, la religion modelée sur les médias de masse produit une religion en tant qu'information. C'est ainsi que la vitalité, voire la légitimité, d'un phénomène religieux peut être évaluée à partir des critères propres aux médias de masse, soit les cotes d'audience, le nombre de visites sur des sites web ainsi que la prolifération de discussions, de forums, de gazouillis ou microbillets (sur Tweeter), de pages personnelles sur les réseaux sociaux, etc. qui reproduisent la réalité (ou virtualité?) sociale de la religion. Voir Beyer (2012, 15-17).

qui présupposent également les conditions westphaliennes et un modèle westphaliste. Il sera aussi question du modelage de la religion sur le tourisme : c'est un modelage hautement significatif dans la mesure où je focalise sur la production de la mondialité bouddhique dans le contexte du tourisme en Inde.

1.3. Une brève histoire du bouddhisme

Avant de traiter de la modernisation du bouddhisme qui a eu lieu à partir de la fin du 19^e siècle, j'aborde divers développements historiques concernant la formation du bouddhisme prémoderne. Cette présentation contextualise des questions, des enjeux et des problèmes associés avec le bouddhisme dit « moderne¹⁵ ». Martin Baumann (2001, 3-5, 33 note 2) a proposé une périodisation de l'histoire du bouddhisme Theravāda en quatre périodes : il conceptualise une période dite *canonique* ou *ancienne* (du 5^e au 3^e siècle avant l'ère courante), une période dite *traditionnelle* ou *historique* (du 3^e siècle avant l'ère courante au 19^e siècle de l'ère courante), une période dite *moderne* (du 19^e siècle aux années 1960) et une période dite *mondiale* (à partir des années 1960). À la suite de Baumann, je présente une périodisation de l'histoire du bouddhisme au moyen de cinq phases, plutôt que quatre, afin de tenir compte de développements historiques associés avec le Mahāyāna, le Vajrayāna et le bouddhisme tibétain. En général, je ne traite dans ce qui suit que des pays qui sont les plus directement associés avec l'histoire des formes bouddhiques qu'adoptent les répondants de la recherche, soit : Inde, Tibet, Sri Lanka et Myanmar (ex-Birmanie). Je sous-divise la période que Baumann définit comme « traditionnelle » (entre le 3^e siècle avant l'ère courante et le 19^e siècle) afin de nuancer l'histoire du bouddhisme au cours de ces vingt siècles. La périodisation est par conséquent la suivante :

- Période canonique¹⁶ : du 5^e siècle au 3^e siècle avant l'ère courante;
- Période classique : du 3^e siècle avant l'ère courante au début du 2^e millénaire;

15 Plusieurs ouvrages traitent de l'histoire du bouddhisme prémoderne ou moderne, ou les deux – toutes traditions réunies (voir Bechert et Gombrich 1984; Dumoulin et Maraldo 1976; Harvey 1993; Magnin 2003; Prebish 1975; de même que les articles pertinents dans Cornu 2001; Keown et Prebish 2007).

16 J'évite de parler d'une période « ancienne », car le concept de « bouddhisme ancien » (*early Buddhism*) est appliqué à des périodes souvent très variables : pour certains le bouddhisme ancien ne désigne que le bouddhisme qui se développe à partir de la vie du Bouddha et qui est mis par écrit dans le canon pali (période que je désigne par *canonique*), pour d'autres il désigne à la fois le bouddhisme canonique et le bouddhisme dit « indien », c'est-à-dire le bouddhisme qui se développe en Inde, au cours du 1^{er} millénaire, à travers plusieurs courants et écoles.

- Période historique¹⁷ : du début du 2^e millénaire à la fin du 19^e siècle-début du 20^e siècle;
- Période moderne : de la fin du 19^e siècle-début du 20^e siècle à la fin des années 1980;
- Période courante de la mondialisation : de la fin des années 1980 au 21^e siècle.

À la suite de Robertson, je ne conçois pas une période mondiale qui succède à – et remplace – une période moderne. J'envisage plutôt *diverses* périodes de la mondialisation : c'est au cours des périodes les plus récentes de cette dernière qu'ont eu lieu des processus significatifs de la mondialisation du bouddhisme moderne.

1.3.1. Période canonique

La période canonique correspond à la période qui s'étend de la vie du Bouddha, au 5^e siècle avant l'ère courante¹⁸, jusqu'au début du règne de l'empereur indien Aśoka (monté sur le trône vers 268 avant l'ère courante et mort vers 239-237). Cette période n'est documentée d'aucune manière directe : il ne reste presque plus rien des premiers *stūpa* de terre battue qui ont été construits avant le règne d'Aśoka aux lieux les plus importants de la vie du Bouddha (Lumbīni, Sārnāth, Bodhgayā et Kuśinagara). Les « textes » ont été composés et transmis oralement, tant ceux concernant l'ordre et la discipline bouddhiques (sk. et pal. *vinaya*) que ceux contenant les enseignements bouddhiques (sk. *sūtra*, pal. *sutta*); ces deux-ci composent les deux premières des trois « corbeilles » (sk. et pal. *piṭaka*) du canon bouddhique. Les communautés bouddhiques de cette période ne se sont pas représenté le bouddhisme comme une religion à part entière, mais comme une voie sotériologique unifiée autour de la personne du Bouddha et de l'enseignement (pal. *dhmma*, sk. *dharma*) de celui-ci. Le code disciplinaire (pal. et sk. *Vinaya*) du *saṅgha* (« ordre ») monastique a été le moyen principal par lequel l'ordre bouddhique s'est différencié d'autres communautés majeures de l'époque, comme celle des brahmanes (sk. *brāhmaṇa*) et les différents groupes d'ascètes (pal. *sāmaṇa*).

17 Nous verrons plus loin l'utilité de cette appellation : elle évite de confondre le bouddhisme traditionaliste (qui est aussi moderne que le bouddhisme moderniste) avec ce que Baumann appelle « bouddhisme traditionnel ».

18 Il existe deux systèmes de datation de la vie du Bouddha : une chronologie longue et une chronologie courte. La première, qui est retenue par le Theravāda, situe la vie du Bouddha (qui aurait vécu quatre-vingt années, soit la durée de vie idéale de tout monarque universel) approximativement entre 566 et 486 avant l'ère courante et la seconde, qui est soutenue par les sources sanskrites et chinoises, approximativement entre 448 et 368 avant l'ère courante (Harvey 2006, 29; Magnin 2003, 52-53). Les analyses récentes appuient une datation de la vie du Bouddha entre env. 484 et 404 avant l'ère courante (Harvey 2007).

ou *paribbājaka*, sk. *śramaṇa* ou *parivrājaka*) parmi lesquels se trouvaient des moines jaïns et des anachorètes hindous.

1.3.2. Période classique

La période classique commence avec le règne d'Aśoka (3^e siècle avant l'ère courante) et se termine lors de la disparition du bouddhisme en Inde au début du 13^e siècle¹⁹. Aśoka a généralisé la construction de *stūpa* à travers l'Inde. Le Theravāda s'est diffusé au Sri Lanka et, dès la période Anurādhapura (d'env. 250 avant l'ère courante à la fin du 10^e siècle de l'ère courante), il s'est créé une association étroite entre le monachisme bouddhique et la monarchie. Le canon pali a été mis par écrit au Sri Lanka (1^{er} siècle avant l'ère courante), la littérature pali s'est enrichie de *sutta* supplémentaires et de commentaires. La littérature du Theravāda portant sur la voie progressive de la purification menant vers l'éveil a été développée. Buddhaghosa (5^e siècle de l'ère courante) a composé le *Visuddhimagga*, « Chemin de la purification », qui est l'un des textes les plus influents du Theravāda. Cette période correspond aussi au développement progressif de multiples ordres bouddhiques en Inde (un premier schisme a eu lieu au sein du *saṅgha* durant la période canonique, vers le 4^e ou 3^e siècle avant l'ère courante, environ un siècle après la mort du Bouddha). À partir du 3^e siècle avant l'ère courante, le *saṅgha* bouddhique a commencé à se sous-différencier sur la base de codes disciplinaires ou de doctrines, ou des deux, qui étaient reconnus comme autoritaires au sein de groupes de moines. Les différents ordres (pal. et sk. *nikāya*) qui sont devenus visibles vers le 3^e siècle avant l'ère courante ont formé le bouddhisme dit « indien » ou *Nikāya*; les divers embranchements de ce dernier – parfois appelés « écoles (de pensée) » – ont été à la source de l'institutionnalisation monastique du bouddhisme en Asie. Au sein du bouddhisme *Nikāya*, ce sont des processus de différenciation segmentaire qui ont donné forme à divers ordres, à diverses lignées et sectes. Ce bouddhisme manifeste ainsi une réalité sociale segmentée : les entités qui ont composé le bouddhisme de cette période ne se sont différenciées généralement qu'en fonction de variations sur le plan de leurs généalogies

19 Je ne parlerai pas d'une période dite « indienne », car bien que le Theravāda poursuit son développement en Inde, il se développe également en Asie du Sud et du Sud-Est. De même, le Mahāyāna et le Vajrayāna, qui se forment progressivement en Inde dès les premiers siècles du premier millénaire, pénètrent le Tibet dès le 8^e siècle de l'ère courante : durant quelques siècles, le Mahāyāna-Vajrayāna tibétain se développe au sein d'un réseau adéquatement appelé « indotibétain ».

respectives. Les frontières entre les divers segments bouddhiques étaient tracées relativement au *Vinaya* : selon diverses circonstances, des attitudes conservatrices et libérales se sont confrontées mutuellement. Les identités sociales ainsi que les statuts sociaux des membres du *saṅgha* étaient donc principalement caractérisés par des déclarations de différence sur le plan de l'orthopraxie (c'est-à-dire par rapport à la conduite et, dans une moindre mesure, à la pratique). Les appartenances aux ordres ont ainsi été formalisées au moyen de la ritualisation du *Vinaya* propre à chacun de ces ordres : la réactualisation rituelle et liturgique du *Vinaya* a permis la définition de frontières sociales entre divers groupes monastiques. Par ailleurs, les textes formant la troisième corbeille du canon bouddhique, l'*Abhidhamma* (pal.; sk. *Abhidharma*), ont été composés à partir du 3^e siècle avant l'ère courante et ce développement a atteint un sommet au 4^e siècle de l'ère courante. La création de diverses traditions de l'*Abhidhamma* (comme genre littéraire à la fois philosophique, apologétique et sotériologique) est concomitante et coextensive de la formation des divers *nikāya* au sein du bouddhisme classique. Au cours de la période classique, de grands centres d'études bouddhiques ont été établis, comme Nālandā (qui a existé du 2^e siècle jusqu'au début du 13^e siècle de l'ère courante).

Le Mahāyāna, qui est à proprement parler plus un courant ou une attitude qu'une secte ou une école, est apparu de manière informelle entre 150 avant l'ère courante et 100 de l'ère courante. De nouveaux *sūtra* ont été rédigés en sanskrit dès le 1^{er} siècle avant l'ère courante et ont reformulé le bouddhisme sur les plans de la cosmologie, la bouddhologie et la sotériologie. La littérature sanskrite et la doctrine du Mahāyāna ont été systématisées grâce aux contributions d'illustres auteurs dont Nāgārjuna (2^e siècle de l'ère courante) et Asaṅga (4^e siècle de l'ère courante). Le Mahāyāna n'est devenu un courant identifiable et conscient de lui-même qu'à partir du 4^e siècle.

Le Vajrayāna n'est devenu visible au sein des sociétés indiennes qu'à partir de la fin du 7^e siècle de l'ère courante. À ce moment, le Vajrayāna et les textes appelés *tantra* ont fait partie des programmes des grandes universités indiennes, dont Nālandā, et ont commencé à représenter un point focal à la fois pour de nouveaux systèmes de doctrines et de pratiques ainsi que pour des communautés émergentes. Aux 7^e et 8^e siècles, des groupes de personnes s'identifiant comme des « adeptes » tantriques (sk. *siddha*, tib. *drup*) sont apparus dans le

nord de l'Inde. La transmission du Vajrayāna hors de l'Inde, jusqu'au Tibet, en Chine et au Japon, dans les siècles qui ont suivi le 7-8^e siècle, s'est appuyée sur ces lignées de maîtres dits « accomplis ». Au sujet de la transmission du Vajrayāna au Tibet, nous sommes tenus de prendre en compte la périodisation usuelle de la diffusion du bouddhisme au Tibet en fonction de deux périodes. La période des deux diffusions tibétaines s'étend du 8^e siècle au 13^e siècle de l'ère courante : elle comprend la première diffusion du bouddhisme au Tibet à partir de l'Inde (du 8^e au 9^e siècle de l'ère courante), et une deuxième diffusion du bouddhisme au Tibet (du 11^e au 13^e siècle) qui succède à une période difficile au 10^e siècle. Au début du 13^e siècle, la période classique et la période des deux diffusions tibétaines se rejoignent en ce que la connexion bouddhique indienne *factuelle*, dont profitaient les bouddhistes asiatiques tant du Theravāda que du Mahāyāna et du Vajrayāna (par exemple par l'intermédiaire d'échanges directs et de voyages), cède sa place à une connexion bouddhique indienne *imaginaire*. Après la disparition du bouddhisme en Inde, il ne resta plus qu'un héritage bouddhique indien honoré par des textes, des pratiques et des représentations²⁰.

Les fondements de la secte Nyingma ont été introduits au Tibet premièrement au 7^e siècle sous le règne de Songtsen Gampo (569-650) et deuxièmement par le moine indien Śāntarakṣita (né vers 700) ainsi que le *siddha* indien Padmasambhava (qui aurait vécu au 8^e siècle), lesquels ont tous deux été invités au Tibet par le roi Trisong Detsen (742-797). Les bases de la secte Nyingma ont été posées au cours de la première diffusion, mais elles ne se sont systématisées qu'au cours de la deuxième diffusion (alors qu'apparaît véritablement le nom de cette secte qui signifie « ancien »). Des distinctions ont été introduites au 11^e siècle par de nouvelles sectes bouddhiques tibétaines, notamment les Kadampas, les Kagyüpas et les Sakyapas. Atīśa (980-1054) est, avec son disciple principal, Dromtönpa (1005-1064), à l'origine des Kadampas. La secte Kagyü a été fondée au Tibet par le maître et traducteur tibétain Marpa (1012-1097), lequel a reçu des enseignements tantriques d'un *siddha* indien. Cette secte a donné naissance au premier système de lignée spirituelle désignée par des *trülkus* (« réincarnations ») successifs : le titre de karmapa, dont Düsum Khyenpa (1110-1193) fut le premier détenteur²¹, a été transmis – non sans controverse – jusqu'à

20 Huber (2008) insiste sur cette rupture du lien factuel entre l'Inde et le Tibet dans les processus de construction des représentations bouddhiques tibétaines concernant l'Inde bouddhique.

21 Le deuxième karmapa, Karma Pakshi (1204-1283), fut ainsi le premier *trülku* reconnu au sein du bouddhisme tibétain.

aujourd'hui. Finalement, la secte Sakya a été fondée par Drokmi Lotsawa (992-1074), un traducteur tibétain qui a aussi été initié par un *siddha* indien.

La disparition du bouddhisme en Inde a mis fin à une certaine proximité et à un certain mélange de plusieurs ordres et écoles de pensée : par exemple, des milliers de moines se sont côtoyés à l'université Nālandā sans que des distinctions d'ordre ou d'école de pensée ne les aient opposés radicalement. Dans chacun des pays où le bouddhisme s'est diffusé, il y a eu des sélections qui ont fait en sorte que ce ne sont que quelques ordres et écoles de pensée qui ont été reproduits dans ces pays : en Asie du Sud et du Sud-Est, le Theravāda est devenu majoritaire et s'est subdivisé en différents ordres, alors qu'au Tibet, ce fut diverses écoles de pensée du courant Mahāyāna (principalement l'école Mādhyamika Prāsaṅgika) ainsi que divers systèmes tantriques du courant Vajrayāna qui ont prospéré (toutes les sectes bouddhiques tibétaines partagent une tradition du *Vinaya* commune²²).

1.3.3. Période historique

La disparition du bouddhisme en Inde a mis fin à la période classique et a marqué le début de la période historique : cette dernière s'étend du 12-13^e siècle (ou plus généralement à partir du début du deuxième millénaire) jusqu'au début de la modernité bouddhique. Le bouddhisme dit « historique » précède immédiatement le bouddhisme dit « moderne » et de ce point de vue constitue les derniers développements d'un bouddhisme « prémoderne ». La réalité sociale de la distinction prémoderne/moderne est à la fois le produit de l'observation sociohistorique moderne et des réalisations concrètes des bouddhistes modernes. En présentant quelques-uns des développements concernant le bouddhisme durant la période historique, je souligne que la différenciation segmentaire du bouddhisme s'est poursuivie en même temps que des processus de stratification et des processus d'organisation du type centre/périphérie s'y sont superposés. C'est durant la période historique qu'a eu lieu la systématisation des divisions et sous-divisions principales du bouddhisme tel que ce dernier est connu depuis l'apparition des études bouddhiques à la fin du 18^e siècle et au début du 19^e

22 Voir note 25 (p. 39).

siècle : Theravāda, Mahāyāna, Vajrayāna²³ et Chan-Zen²⁴, chacune de ses divisions s'étant subdivisées institutionnellement en diverses entités. De plus, ces formations se sont généralement « localisées » ou « territorialisées », voire « nationalisées », sans qu'il ne fut toutefois question d'États-nations ni d'identités ou d'appartenances nationales. C'est ainsi que des observateurs occidentaux modernes ont associé le Theravāda avec le « bouddhisme du Sud », le Vajrayāna avec le « bouddhisme du Nord » et le Mahāyāna ainsi que le Chan-Zen avec le « bouddhisme de l'Est », en dépit de la forte simplification qu'une telle division géographique du bouddhisme suppose²⁵.

Durant la période historique, le bouddhisme a poursuivi sa diffusion et son implantation en Asie en s'entremêlant avec les croyances, les rituels et les pratiques locales. Des rituels pour générer du mérite ainsi que des cultes des divinités et des esprits sont devenus intégraux aux diverses traditions bouddhiques. Au début de la période historique, le bouddhisme était implanté dans la plupart des pays asiatiques où nous le retrouvons encore aujourd'hui²⁶. Le bouddhisme de la période historique s'est différencié principalement au moyen – et à travers – des institutions monastiques : les grandes distinctions ont

-
- 23 La connaissance du bouddhisme tibétain s'est développée en plusieurs étapes et ce n'est que tardivement que celui-ci a été qualifié de « bouddhisme » plutôt que de « lamaïsme ». L'appellation « bouddhisme tibétain » est également problématique : le bouddhisme tibétain est « tibétain » principalement en ce qui a trait à la langue tibétaine dans laquelle sont traduits les textes du canon tibétain qui sont issus majoritairement de la littérature sanskrite indienne (Snellgrove 1976, 278-279).
- 24 Dans le prolongement du Mahāyāna, le Chan se développe en Chine à partir du 7^e siècle de l'ère courante (la tradition attribue la fondation de cette école au maître indien Bodhidharma qui serait arrivé en Chine au tournant du 5^e siècle de l'ère courante) et le Zen se développe au Japon, à partir du Chan chinois, à partir du 8^e siècle de l'ère courante. Je ne tiens pas explicitement compte du Chan-Zen dans cette typologie, ni non plus des nombreuses autres écoles bouddhiques chinoises et japonaises. Au sujet des développements historiques du bouddhisme en Asie de l'Est (concernant le Chan-Zen, la Terre pure, le Nichirenisme, etc.), voir Ch'en (1964), Welch (1967) et Wright (1959).
- 25 Harvey (2006, 24-28) emploie cette typologie qui repose, selon lui, sur l'existence de « trois grandes régions culturelles » du bouddhisme en Asie. Dumoulin (1976, 35-36) conçoit également les termes « Southern Buddhism » et « Northern Buddhism » comme des entités qui désignent chacune des groupes de traditions bouddhiques apparentées géographiquement. Lopez Jr. (2003a, xiv-xv) critique cette typologie et remet en contexte la diversification ainsi que la propagation du bouddhisme en Asie durant la période dite « historique » : les liens de « parenté géographique » ne sont pas aussi évidents qu'ils ne le paraissent.
- 26 Le bouddhisme est disparu de l'Afghanistan et du Pakistan respectivement vers le 6^e siècle et le 13^e siècle. Ce n'est que plus tardivement que le bouddhisme s'est implanté en Mongolie (13^e s.), au Laos (14^e s.), au Sikkim (17^e s.), au Bhoutan (17^e s.), à Taïwan (17^e s.) et dans la république soviétique de Bouriatie (18^e s.).

effectivement reposé surtout sur les appartenances à une lignée (d'ordination ou de transmission) et à une communauté monastique. Le monachisme bouddhique s'est épanoui ou a déperî au gré des inclinations royales ou de l'appui des classes puissantes. Les communautés monastiques se sont implantées et se sont développées en traversant des crises, des périodes prospères, des réformes et des « sauvetages²⁷ ». Durant cette période, les monastères (sk. et pal. *viḥāra*, tib. *gōnpa*) influents du Theravāda²⁸ ainsi que du bouddhisme tibétain²⁹, de même que les ordres (dans le Theravāda) ainsi que les lignées et les sectes (dans le bouddhisme tibétain), ont consolidé leur pouvoir et leur autorité à diverses échelles. Les monastères, les ordres (pal. *nikāya*), les lignées (tib. *gyūpa*) et les sectes (tib. *chöluk*) ont, durant la période historique, constitué globalement la réalité sociale, ou le « visage » institutionnel, du bouddhisme³⁰.

- 27 La lignée d'ordination des moines a dû être réintroduite deux fois au Sri Lanka, aux 11^e et 18^e s., respectivement par l'intermédiaire de la Birmanie et de la Thaïlande.
- 28 Au Sri Lanka, le monastère Mahāvihāra a été construit vers 240 avant l'ère courante, l'Abhayagirivihāra vers 24 avant l'ère courante et le Jetavanavihāra au 4^e s. Au 12^e s., un roi attribue la suprématie à l'école du Mahāvihāra, laquelle prend le contrôle du Theravāda sur l'île de Ceylan et expurge les éléments du Mahāyāna présents au sein de l'Abhayagirivihāra. En Birmanie, l'école bouddhique du Mōn (qui n'était pas strictement de l'ordre du Theravāda), s'est implantée au 11^e s. et, à la suite d'échanges entre la Birmanie et Ceylan aux 11^e et 12^e s., le Theravāda s'est implanté en Birmanie. Bechert (1984a) et King (1964; 1976) insistent sur l'importance historique centrale du *saṅgha* monastique en Birmanie, mais ne nomment aucun monastère birman majeur qui se serait démarqué durant la période historique.
- 29 Au sein de la secte Nyingma, le monastère Samyé fut construit au 8^e s., mais la période creuse suivant la chute de la dynastie tibétaine au 9^e s. a éloigné la secte Nyingma de toute ambition et influence politique. Du côté des Sakyapas, le monastère Sakya a été fondé en 1073. Chez les Kagyūpas, le monastère Tsurpu fut fondé en 1184; ce dernier est devenu au 13^e s. le siège central des karmapas. Au sein de la secte Geluk, nommons les monastères de Sera (fondé en 1419), Ganden (1409), Drepung (1416), Gyümé dratsang (1440) et Gyütö dratsang (1474), et Trashi Lhünpo (1447).
- 30 Il faut faire la distinction entre les différents termes techniques qui sont utilisés ici. Dans le bouddhisme dit « ancien », « indien » ou *Nikāya*, ainsi que dans le Theravāda, une *lignée d'ordination* ou un *ordre* (pal. *nikāya*) est composé d'un groupe de moines qui ont reçu la même ordination supérieure (pal. *upasampadā*) et qui reconnaissent mutuellement la validité de cette ordination; ces moines se rassemblent alors afin d'exécuter des activités prescrites dans leur code de discipline (pal. *Vinaya*), par exemple la récitation collective des vœux (pal. *pāṭimokkha*). Les membres d'un même *nikāya* partagent potentiellement une doctrine commune, mais le critère distinctif – qui est plus de l'ordre de l'orthopraxie que de l'orthodoxie – demeure la discipline et la pratique monastique. Dans le bouddhisme tibétain, il n'y a pas de *Vinaya* spécifiquement Mahāyāna ou Vajrayāna : le code disciplinaire des sectes tibétaines est le *Vinaya* de l'ordre Mūlasarvāstivāda (voir Gombrich 1988, 110-112; Hallisey et Keown 2007). Une *secte* (tib. *chöluk*) bouddhique tibétaine n'est pas un ordre au sens où nous le entendons ici, car l'ordination supérieure qui est valide au sein d'une secte l'est aussi au sein d'une autre (ce qui n'est pas le cas d'un ordre à l'autre) : une *secte* est ainsi définie comme une institution religieuse dont la spécificité est caractérisée par une hiérarchie et une administration autonomes, des propriétés

Sur le plan du bouddhisme tibétain, durant la période historique, les sectes Nyingma, Kagyü et Sakya se sont davantage institutionnalisées. Durant les 13^e et 14^e siècles, le Tibet a été sous le contrôle politique de la secte Sakya : ce fut durant ce règne ecclésiastique soutenu par l'empire mongol que l'alliance temporelle-spirituelle de type « prêtre-patron » (tib. *chöyön*) a été érigée en modèle relativement à l'exercice des pouvoirs temporel et spirituel au Tibet. La secte Geluk, une réforme importante visant à rétablir le monachisme tibétain, a vu le jour au 15^e siècle grâce à l'érudition et aux activités du maître tibétain Tsongkhapa (1357-1419). Ce dernier s'est inspiré de l'approche progressive exposée par Atīśa et la secte Kadam. La secte Geluk, grâce à une alliance temporelle-spirituelle avec des empereurs mongols, a donné naissance au 16^e siècle à la lignée des dalaï-lamas. En 1642, le cinquième dalaï-lama, Ngakwang Lozang Gyamtso (1617-1682) est devenu le premier des dalaï-lamas auquel est conféré, par un empereur mongol, l'ultime pouvoir spirituel *et* temporel sur le Tibet entier. La lignée des Penchen-lamas³¹, les abbés du monastère Trashi Lhünpo (fondé en 1447), a été instaurée au 17^e siècle par le cinquième dalaï-lama. Durant plusieurs siècles, les « nouvelles » sectes et leurs institutions monastiques (excluant les Nyingmapas) se sont disputé l'exercice du pouvoir religieux et politique dans diverses régions du Tibet, jusqu'à ce que les Gelukpas aient obtenu la victoire sur le Tibet entier au 17^e siècle, grâce à l'appui militaire mongol (dans la pratique, les régions périphériques ont continué d'être soumises à des pouvoirs ecclésiastiques et claniques locaux). Les monastères importants des diverses sectes ont longtemps constitué des centres de richesse et de pouvoir dont la portée s'est étendue sur des régions plus ou moins vastes.

Par rapport aux pratiques et aux croyances du bouddhisme tibétain, durant la sous-période historique dite « Palais de Ganden » (de 1642 à 1951 ou 1959³²), la société

indépendantes ainsi qu'un mode d'adhésion particulier. Finalement, une *lignée* (tib. *gyüpa*) est une succession continue de maîtres spirituels qui ont transmis leur connaissance à des disciples, que ces derniers aient été du même ordre ou d'un ordre différent. Une *lignée de réalisation* (tib. *drupgyü*) est une lignée qui repose sur une adhésion singulière à un corps de textes, de pratiques, de rituels, de connaissances, etc. et qui est généralement instituée au sein d'une secte (au sujet des notions de « secte » et de « lignée » dans le bouddhisme tibétain, voir Kapstein 2006, 231-232).

31 L'usage courant a consacré l'orthographe « panchen-lama », mais je conserve ici la transcription phonétique du THL.

32 Cette période, durant laquelle les dalaï-lamas ont régné sur le Tibet, a débuté avec le régime du 5^e dalaï-lama, dit « le Grand », et s'est terminée avec l'invasion chinoise du Tibet (vers 1951) ou avec la fuite du dalaï-lama vers l'Inde (en 1959).

tibétaine a été organisée en fonction d'une économie stratifiée au sein de laquelle la propriété a été centralisée aux mains de la classe dominante des ecclésiastiques bouddhistes, sous l'autorité du dalaï-lama qui détenait le pouvoir sur le Tibet³³. Les nobles et aristocrates tibétains étaient assujettis au régime ecclésiastique et leurs pouvoirs dépendaient d'alliances avec les monastères influents de leurs régions respectives. Plusieurs régions sous influence culturelle tibétaine ont constitué un Tibet « culturel³⁴ » qui ressemblait plus à une entité décentralisée qu'à un pays au sens moderne. Diverses pratiques et croyances, ainsi qu'une variété de spécialistes religieux ont composé le paysage religieux tibétain influencé par le bouddhisme des courants Mahāyāna et Vajrayāna, le bön ainsi que ce que Kapstein nomme – à la suite de Stein – la « religion sans nom » (Kapstein 2006, 205; Stein 1987). Effectués par des spécialistes, soit des pratiquants laïcs du yoga tantrique (tib. ngakpa), soit des moines ordonnés, les rites visaient généralement la production d'effets tangibles et intramondains : parmi ces rites, il y avait la propitiation de divinités locales protectrices, la quête d'effets thérapeutiques pour soigner le corps et l'esprit, l'exorcisme pour chasser les esprits maléfiques ou malveillants, la divination, l'intercession médiumnique, l'absorption de substances bénies et l'exécution de rituels pour souligner divers passages (la mort était l'un des passages les plus ritualisés). Les monastères étaient institutionnellement au cœur du bouddhisme tibétain, lequel était sous-différencié en fonction de sectes (tib. chöluk), de lignées (tib. gyüpa) et d'écoles de pensée (tib. drupta). Les maîtres spirituels (tib. lama) jouaient un rôle capital au sein de cette structure religieuse hiérarchisée : ils possédaient, à différents degrés, des pouvoirs temporels ainsi que de l'influence politique et ils représentaient, aux yeux des laïcs, des détenteurs de pouvoirs magiques qui pouvaient intervenir rituellement au sein de la vie des personnes et des communautés tibétaines (Samuel

33 Voir Kapstein (2006, chap. 6 et 7); Samuel (2005, 290-297).

34 Au sein des études tibétaines, il est commun de distinguer différents « Tibets ». Le Tibet « culturel », « ethnographique » ou « linguistique » désigne l'aire linguistique tibétaine comprenant diverses régions du Tibet, de l'Inde, du Bhoutan, du Népal, du Pakistan et de la Chine où, d'une part, divers dialectes apparentés composent une famille linguistique tibétaine étendue et où, d'autre part, des ethnies et des cultures partagent des mœurs ainsi que des coutumes voisines, de même qu'une tradition littéraire et un système religieux comparables. Le Tibet culturel comprenait les provinces d'Amdo et du Kham qui ont été intégrées au sein des provinces chinoises de Qinghai, Sichuan, Gansu et Yunnan. Le Tibet « politique » correspond à l'entité géopolitique sur laquelle les dalaï-lamas ont exercé directement leur pouvoir temporel; il correspond environ à la Région autonome du Tibet qui a été créée par le gouvernement chinois en 1965 (Goldstein 1998, 4-5; Huber 1999a, vii; 1999b, viii; Kapstein 2006, 1; Lopez Jr. 2008, xix).

2005, 30). Samuel (2005, 292-293) précise que les communautés monastiques ou laïques – historiquement, le terme « gönpa » (tib.) désigne à la fois la communauté monastique et la communauté laïque, bien qu'il soit courant aujourd'hui de le traduire par « monastère » – fonctionnaient telles des entités politiques ainsi qu'économiques autonomes : elles formaient leurs traditions plus ou moins particulières de rituels ainsi que de pratiques. Il ne s'exerçait pas absolument et nécessairement un contrôle religieux à partir des centres de chacune des quatre sectes principales du bouddhisme tibétain (à l'exception de la secte Geluk, dans une certaine mesure). Les pèlerinages, qui intégraient des pratiques et des croyances issues des diverses traditions religieuses tibétaines, ainsi que les grandes fêtes bouddhiques ont constitué le cœur de l'activité religieuse des Tibétains : ils ont contribué à établir des relations entre des personnes, des cultures, des pratiques et des croyances qui étaient distribuées de manière hétérogène au sein de l'aire culturelle tibétaine, aussi appelée « Tibet culturel » (Kapstein 2006, 243).

Les traditions religieuses tibétaines « prébouddhiques » et le bouddhisme se sont influencés mutuellement; à partir du 11^e siècle, le bön s'est progressivement différencié du bouddhisme et s'est institutionnalisé à la fois à partir d'un fond de croyances ainsi que de pratiques antérieur à l'arrivée du bouddhisme au Tibet³⁵ et à partir de structures spécifiquement bouddhiques, comme l'institution monastique. Le bouddhisme tibétain a intégré des éléments locaux (propres au bön également) tels que des cultes aux montagnes-divinités, lesquelles ont été – et sont encore – centrales dans la pratique populaire des pèlerinages tibétains. Au 19^e siècle, un mouvement « non sectaire » (tib. rimé, litt. « sans biais ») est apparu au sein du bouddhisme tibétain. Des Kagyüpas, Sakyapas, Nyingmapas et Böns sont à l'origine de ce mouvement dont l'influence était périphérique en comparaison du pouvoir religieux détenu par la secte Geluk sur les régions centrales du Tibet. Ce mouvement « inclusiviste », qui n'avait pas l'intention de constituer une secte distincte, soutenait l'importance des allégeances aux lignées tout en encourageant l'adoption de divers éléments issus des diverses traditions bouddhiques disponibles (Powers 2007a; 2007b, 359-362). Il visait à renouveler le bouddhisme alors que celui-ci était en proie à un sectarisme et un

35 L'ensemble des rites religieux tibétains prébouddhiques (avant le 10^e siècle) est désigné par « chuk » ou « chuk lak » (tib.) (Blondeau 1976, 239-240).

pouvoir centralisé qui étaient perçus par les sectes moins puissantes comme une menace à la vitalité de la religion tibétaine³⁶.

Le Theravāda en Asie du Sud et du Sud-Est s'est institutionnalisé à partir des communautés monastiques et en relation avec les pouvoirs royaux qui se sont succédé. Le Theravāda d'orientation « orthodoxe », conditionné par la communauté monastique du Mahāvihāra d'Anurādhapura (Sri Lanka), a longtemps été confronté à d'autres tendances bouddhiques telles que le Mahāyāna et le Vajrayāna qui se sont aussi diffusées à divers degrés en Asie du Sud-Est (dans une moindre mesure au Sri Lanka). L'hindouisme a également représenté une autre institution religieuse importante dans certains des contextes sud-est asiatiques où le bouddhisme s'est propagé (surtout en Thaïlande). Des rois ont appuyé à divers moments et à divers degrés l'une ou l'autre tendance bouddhique, l'une ou l'autre lignée d'ordination du Theravāda³⁷, ou favorisé l'hindouisme aux dépens du bouddhisme.

Au Sri Lanka, la période historique comprend les sous-périodes Polonnaruwa (env. 993 à env. 1250) et Kandy (16^e siècle à 1815). Le Theravāda a été confronté au Mahāyāna et au Vajrayāna à partir du 8^e siècle. Vijayabāhu 1^{er} (1059-1111) a fait du Theravāda la religion officielle du pays, en réintroduisant la lignée d'ordination par l'intermédiaire de moines môn birmans : cette réintroduction a eu pour conséquences de modifier à la fois la lignée d'ordination du Môn et celle du Theravāda. Au 12^e siècle, le Theravāda est unifié, par décision royale, sous l'autorité de la lignée du Mahāvihāra. Au 16^e siècle, le Theravāda a décliné à cause d'un roi favorisant l'hindouisme. Il a été réintroduit au 18^e siècle à partir de la Thaïlande. En 1815, la capitale du Sri Lanka, Kandy, est tombée aux mains des Britanniques.

En Birmanie, les origines du bouddhisme avant la période historique (11^e siècle) sont difficiles à documenter. Le bouddhisme môn se substitua au Mahāyāna ainsi qu'au Vajrayāna lorsque le roi Anawratā (1040-1077) l'adopta officiellement. Très tôt donc dans l'histoire

36 Quelques maîtres-enseignants contemporains, dont Dzongsar Jamyang Khyentsé (né en 1961; fondateur du *Deer Park Institute*, à Bir en Inde, et de *Siddhartha Intent International*), se réclament aujourd'hui du mouvement non sectaire du bouddhisme tibétain. Cette revalorisation du mouvement rimé est aussi accompagnée par une revalorisation de l'héritage bouddhique indien tel que celui-ci est symbolisé au moyen de l'institution Nālandā qui a fleuri en Inde du 2^e au 13^e siècle. Dzongsar Jamyang Khyentsé ainsi que les actuels dalaï-lama et karmapa comptent parmi les principaux promulgateurs de cette filiation indienne du bouddhisme tibétain.

37 Au sujet des lignées d'ordination (pal. *nikāya*) au sein du Theravāda, plus spécifiquement au Sri Lanka, voir Gombrich (1988, 157-160).

documentée du bouddhisme en Birmanie, il y a eu des associations étroites entre la dynastie et le *saṅgha* monastique. Au cours des premiers siècles du deuxième millénaire, la lignée d'ordination originaire du monastère singhalais Mahāvihāra a eu une influence prononcée sur la structuration du *saṅgha* : le Theravāda singhalais orthodoxe du Mahāvihāra (lui-même transformé à cause des relations antérieures entre les communautés monastiques de Ceylan et de Birmanie³⁸) a constitué à partir du 15^e siècle la lignée d'ordination principale au sein du Theravāda birman et par la suite dans tout le Theravāda sud-est asiatique. La pratique bouddhique populaire birmane a intégré des aspects religieux issus de traditions séculaires, dont le culte des « esprits » (birman *nat*). Le *Vinaya* birman s'est adapté à ces pratiques de masse en codifiant des rôles rituels spécialisés pour les membres du *saṅgha* monastique.

Au sein du Theravāda singhalais et birman, les communautés monastiques se sont différenciées en fonction de deux types de rôles : les moines dits « des villages » et les moines dits « de la forêt ». Les premiers ont eu – et ont encore – pour fonction principale de préserver les enseignements scripturaux du canon pali et des commentaires ainsi que d'agir en tant que spécialistes de la médecine et de l'astrologie (les deux seuls autres domaines, mis à part le bouddhisme, qui exigeaient la maîtrise de l'écriture). Les moines de la forêt choisissaient de vivre dans des ermitages situés en retrait des villes et villages densément peuplés afin de poursuivre une ascèse plus solitaire, souvent en compagnie d'autres moines partageant une vocation similaire. Melford E. Spiro (1970, 31-187) a qualifié des manifestations socioreligieuses distinctes au sein du bouddhisme en Birmanie à l'aide des expressions *Nibbanic Buddhism* et *Kammatic Buddhism*. Par *Nibbanic Buddhism*, « bouddhisme nibbanique » (du pali *nibbāna*; sk. *nirvāṇa*), il est question d'une sotériologie bouddhique radicale dont l'objectif est le *nibbāna* au moyen de la moralité et de la méditation, lesquelles sont soutenues par un mode de vie ascétique symbolisant un idéal social de renoncement (cette voie n'est pas exclusive aux moines, bien que les laïcs n'aient pu jouir que de conditions limitées pour l'accomplir). L'expression *Kammatic Buddhism*, « bouddhisme kammique » (du pali *kamma*; sk. *karma*), renvoie à une religiosité bouddhique populaire (pas nécessairement laïque, car des moines y contribuent également) centrée sur des actions (pal. *kamma*, sk. *karma*) qui génèrent des « mérites » (pal. *puñña*, sk. *puṇya*) et

38 Le *nikāya* du Mahāvihāra a été une fois de plus modifié lors de la réintroduction de la lignée d'ordination au Sri Lanka à partir de la Thaïlande, en 1753.

par conséquent des conditions favorables pour une renaissance dans des destinées du *samsāra* (pal. et sk.; « cycle [des renaissances] ») jugées meilleures. Le bouddhisme « nibbanique » serait principalement centré sur des états bénéfiques, bons (pal. *kusala*, sk. *kuśala*) conduisant progressivement au *nibbāna*, alors que le bouddhisme « kammique » mettrait l'accent sur l'accomplissement d'actions morales vertueuses (pal. *puñña*, sk. *puṇya*) menant à des vies futures meilleures ou plus favorables sur le plan sotériologique (Premasiri 1976).

Dès la période classique, les monastères Theravāda et des moines ont accumulé des possessions et détenu du pouvoir politique. Cela a contribué à l'établissement de régimes terriens ecclésiastiques (Gombrich 1988, 161-167). Les bouddhistes laïcs singhalais et birmans ont vécu jusqu'au 19^e siècle une vie principalement rurale ainsi qu'agriculteurs et ont, sur le plan religieux, intégré la dévotion bouddhique envers la communauté monastique avec des pratiques culturelles associées avec des divinités locales. Les moines représentaient principalement des maîtres du rituel ainsi que des éducateurs³⁹ pour les bouddhistes laïcs.

En somme, durant la période historique, le rôle des institutions monastiques a été prédominant sur le plan social et ces dernières ont contribué à une stratification et une hiérarchisation sociale du bouddhisme. Les moines ont constitué la classe religieuse des élites : ils ont été – et sont encore souvent perçus comme – les détenteurs de l'autorité et de l'authenticité religieuse au sein du bouddhisme. Ils ont été durant plusieurs siècles les représentants principaux du bouddhisme, conférant à ce dernier sa visibilité et sa spécificité en regard d'autres traditions religieuses contemporaines : ce rôle représentatif est devenu crucial durant la période coloniale. Les objectifs poursuivis par l'intermédiaire du bouddhisme étaient multiples : ce dernier comblait des besoins intramondains de même que des aspirations sotériologiques extramondaines. Les laïcs interagissaient avec les membres des communautés monastiques principalement sur la base de motifs matériels, intramondains, dévotionnels ou moraux, alors que les visées d'ordre sotériologique étaient plus généralement poursuivies par certains des membres du *saṅgha* monastique. Les adhérents, les souscripteurs et les observateurs prémodernes (généralement des missionnaires) du bouddhisme n'ont pas

39 La séparation entre un apprentissage religioculturel (de l'écriture, de la morale et du bouddhisme) et une éducation (scolarisation) formelle n'est survenue qu'au cours de la période moderne, sous l'influence du colonialisme britannique.

reconnu ou considéré ce dernier comme un phénomène de type religieux distinct d'autres phénomènes sociaux. La différenciation sociale du bouddhisme historique s'est opérée en fonction de segments sociaux, principalement ce que nous appelons aujourd'hui la religion et la politique, qui étaient considérés de manière équivalente comme les fondements du monde et de la société. Le bouddhisme était fortement inscrit dans le tissu social et culturel, mais il n'a pas constitué *en et pour lui-même* un domaine spécifique de l'activité humaine. Nous pouvons en ce sens considérer le bouddhisme prémoderne (canonique, classique et historique) comme une *voie* (sotériologique) ou comme une *culture religieuse*, ou les deux, dont la portée sociale a été transversale et dont l'institutionnalisation a été opérée « du haut vers le bas » par l'intermédiaire de relations complexes entre des *saṅgha* monastiques et des royaumes. Chacun de ces deux derniers a utilisé le bouddhisme afin d'exercer un pouvoir centralisé, que ce soit à une échelle régionale ou « nationale », pour fonder sa légitimité ainsi que son autorité tant sur le plan intramondain que celui extramondain.

1.4. Le bouddhisme et la modernité

La modernité bouddhique se situe au sein des périodes dites « du décollage » et « des luttes pour l'hégémonie », selon la périodisation de la mondialisation effectuée par Robertson. Les processus de la modernisation du bouddhisme en Asie à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle ont eu une influence significative sur le développement ultérieur du bouddhisme en Occident (Baumann 2000; 2001; Baumann et Prebish 2002; Liogier 2004; Obadia 1999; 2000a; 2001) et, par la suite, dans la société mondiale. Je retiens diverses dates concernant de possibles points de départ de la modernité bouddhique, particulièrement en relation avec le Theravāda et le bouddhisme tibétain. De tels repères historiques sont en définitive arbitraires et contingents, mais l'analyse de certains événements choisis possède une valeur heuristique. Pour le Theravāda de l'Asie du Sud et du Sud-Est, la période moderne commence dans la seconde moitié du 19^e siècle. Le débat religieux qui a eu lieu entre le moine bouddhiste Guṇānanda et le missionnaire chrétien David de Silva, en 1873, dans la ville de Pānadura au Sri Lanka, constitue « le *signal* d'un nouvel élan du bouddhisme, qui emprunta certaines techniques au christianisme auquel il s'opposait » (Harvey 2006, 340; italiques ajoutées). Lopez Jr. (2003a, x) choisit précisément cette date pour marquer le début de la période moderne concernant le bouddhisme. Gombrich (1988, 177-183) explique que dès le début du

19^e siècle, de grandes organisations missionnaires chrétiennes se sont établies au Sri Lanka et ont tôt commencé à propager le christianisme au moyen de l'éducation, de la prédication et de la propagande. Les missionnaires ont utilisé les techniques modernes de l'impression pour distribuer des pamphlets prosélytiques confrontant ouvertement les bouddhistes, lesquels n'ont commencé à répondre et à s'opposer aux chrétiens que vers les années 1860. Ce fut Mohottivatte Guṇānanda (1823-1890) qui organisa la réplique : il démarra une revue bouddhique mensuelle qui mena pendant trois ans une rivalité avec une revue chrétienne du même type. Les bouddhistes acceptèrent aussi pour la première fois de répondre en public aux arguments et à la rhétorique des missionnaires chrétiens. En 1873, Guṇānanda a défaits les arguments des missionnaires en utilisant réflexivement les façons et le style de ces derniers. Il a obtenu la faveur générale du grand public et ce fut la fin des débats de ce genre. Cette victoire du bouddhisme sur le christianisme se fit entendre dans les journaux et par l'intermédiaire d'un livre dans lequel fut transcrit le débat de Pānadura. Les positions religieuses de Guṇānanda n'étaient cependant pas réformistes sur le plan bouddhique : ce furent des bouddhistes laïcs qui remirent en cause le conservatisme et le traditionalisme bouddhique dont Guṇānanda faisait foi. Le débat de Pānadura constitue le *signal* annonçant une période de transformation au sein du Theravāda, en particulier, et du bouddhisme en général.

Par rapport au bouddhisme tibétain, la période moderne a commencé au début du 20^e siècle par l'intermédiaire de deux figures tibétaines centrales, l'une ecclésiastique, l'autre anticonformiste et controversée : ce fut, respectivement, le 13^e dalaï-lama du Tibet, Tupten Gyamtso (1876-1933), et Gendün Chöpel (1903-1951). Deux dates sont importantes : 1913 et 1939. Premièrement, en 1913, le 13^e dalaï-lama retourna à Lhasa après être revenu au Tibet en 1912 : il avait quitté le Tibet en 1904, s'étant réfugié en Mongolie, en Chine et en Inde, pour échapper à la fois à la menace externe d'une invasion chinoise et à l'insécurité interne qui mouvementait la politique tibétaine⁴⁰. Durant les deux décennies qui couvrent la période 1913-1933, le 13^e dalaï-lama a tenté en vain de moderniser le Tibet. Le bouddhisme au Tibet, en comparaison du bouddhisme en Asie du Sud, du Sud-Est et de l'Est, n'a pas connu une forte modernisation durant la première moitié du 20^e siècle. Le 13^e dalaï-lama a fait face aux

40 Sur ce point, je reprends la datation que Melvyn C. Goldstein (1989) emploie dans le cadre de son étude de l'histoire moderne du Tibet.

visées impérialistes des pouvoirs britannique, russe et chinois, mais il n'a pas réussi ni à faire reconnaître internationalement l'indépendance du Tibet ni à moderniser la politique et la religion tibétaines. Ses tentatives de modernisation de l'éducation, d'ouverture des systèmes politique et économique ainsi que de valorisation de la diversité religieuse tibétaine ont été confrontées aux réticences d'aristocrates et de moines politisés influents : ceux-ci ont incarné un conservatisme politique et religieux qui s'était incrusté au sein de la secte Geluk.

Deuxièmement, en 1939, la maison d'édition de la *Mahābodhi Society* (Calcutta) publie le guide de pèlerinage aux sites bouddhiques situés en Inde (voir Huber 2000) que Gendün Chöpel a écrit lors d'un séjour de douze ans en Inde et au Sri Lanka, de 1934 à 1946⁴¹.

Gendün Chöpel, initialement moine ordonné, a contesté les institutions politiques et religieuses tibétaines de son époque et a par la suite défrôqué lors de son séjour à l'étranger (il est reconnu pour ses inclinations envers l'alcool, le tabac et les femmes). Il s'est lié d'amitié avec des activistes politiques membres du *Tibet Improvement Party* basé dans le nord de l'Inde (ce qui lui a valu, lors de son retour au Tibet, une condamnation et l'emprisonnement). Surtout, il a adopté au sein de sa vision du bouddhisme plusieurs des éléments constitutifs du modernisme promu par Anagārika Dharmapāla et la *Mahābodhi Society*. Son *Guide* constitue la première œuvre écrite moderne de toute la littérature tibétaine : il fut réédité à de nombreuses reprises et constituait encore dans les années 1980-1990 une référence auprès de nombreux pèlerins tibétains qui faisaient des pèlerinages en Inde (Huber 2000, 19, 26; 2008, 318, 335). Gendün Chöpel, en tant que premier bouddhiste moderniste tibétain, a diffusé une vision moderniste à la fois du bouddhisme et des sites de pèlerinage en Inde, en réinventant le genre du « guide de pèlerinage » tibétain et en construisant une représentation de l'Inde bouddhique qui était en porte-à-faux avec les représentations tibétaines héritées du bouddhisme historique.

En ce qui a trait à une (sous-)périodisation de la période moderne de l'histoire du bouddhisme, je m'appuie principalement sur les travaux de Baumann (2000; 2001; 2007a), aux travaux duquel je dois ajouter ceux d'autres auteurs afin d'englober dans la présentation les développements historiques relatifs au bouddhisme tibétain depuis le début du 20^e siècle,

41 Au sujet de Gendün Chöpel, voir Goldstein (1989, 452-463), Huber (2000; 2008, 317-335), Lopez Jr. (2003a, xxx-xxxi; 2006) et Mengele (1999).

tant en Asie que par la suite en Occident⁴². Je présente ainsi divers récits de la modernisation du bouddhisme, ou plutôt un récit des diverses modernisations du bouddhisme qui ont eu lieu depuis la fin du 19^e siècle et le début du 20^e siècle, tant en Asie qu'en dehors de celle-ci.

1.4.1. L'orientalisme savant et la conceptualisation du bouddhisme

Avec, en arrière-plan, la colonisation européenne (principalement britannique) qui se déroule en Asie, des fragments textuels d'une tradition bouddhique plus ou moins connue sont envoyés en Europe au tournant des années 1800. Une nouvelle « classe » d'érudits européens – maîtrisant les langues sanskrite, palie et chinoise – s'est consacrée à l'étude de ces textes. Depuis le 17^e siècle, des missionnaires européens, principalement des Jésuites installés au Tibet, en Chine et au Japon, ont amassé et diffusé des renseignements éparpillés au sujet d'une religion qui n'est pas encore connue sous le nom « bouddhisme ». Les cultures, pratiques et croyances bouddhiques ont aussi été l'objet d'observations de la part des premiers colonisateurs européens (portugais, hollandais et anglais) qui ont pris position en Asie du Sud et du Sud-Est. Des descriptions et des rapports ont ainsi été acheminés en Europe. Vers la fin du 18^e siècle, du mouvement romantique naquit le mouvement de la Renaissance orientale, ainsi dénommée par Friedrich Schlegel (1772-1829) en 1803. L'imaginaire occidental focalisa sur l'Asie en général sur l'Inde en particulier. Par l'intermédiaire des textes sanskrits, l'Inde a été considérée comme la source de la philosophie et de la religion authentiques. Les premiers manuscrits bouddhiques sont arrivés en Europe dès la fin du 18^e siècle. Le terme « bouddhisme » fit son apparition dans diverses langues européennes (Droit 2003, 12; 1997) : « *Buddhism* » (1827-1828) en anglais; « bouddisme » (1817), « bouddhaïsme » (1827) et « bouddhisme⁴³ » (1826) en français; « *Buddhaismus* » (1819) et « *Buddhismus* » (1827) en allemand. Au moyen des manuscrits sanskrits envoyés en Europe à partir du Népal par Brian Houghton Hodgson (1800-1894), Eugène Burnouf (1801-1852) publia une *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (Burnouf 1844) qui fit date en tant que première étude européenne systématique du bouddhisme. Cette étude a mis à contribution la paléographie,

42 À ce propos, voir Bishop (1989), Dodin et Räther (2001), Goldstein (1989; 2007), Korom (1997), Lenoir (1999a), Lopez Jr (1995a; 2003b), Obadia (1999; 2000a; 2001), McKay (2009), Powers (2007b; 2007c; 2007d; 2007e), Snellgrove (1976), Snellgrove et Richardson (1980).

43 Burnouf et Lassen (1826) écrivirent « bouddhisme », mais quand Burnouf a rédigé son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (Burnouf 1844; 2010), ce dernier employa « buddhisme ».

l'archéologie et la philologie afin de démontrer que la vie du Bouddha et que la tradition instituée par ce dernier ne peuvent être comprises que dans le contexte de la culture indienne et des langues indiennes (principalement le pali et le sanskrit) qui leur ont donné forme; l'un des corollaires de cette thèse est que le bouddhisme doit être considéré non pas comme un objet mythologique anhistorique (les Européens considèrent à cette époque que l'Inde ne possède pas d'histoire), mais comme un objet historique dont le développement a été influencé par des humains (Lopez Jr. 2010, 14-15). L'approche systématique développée et appliquée par Burnouf devint *la* méthode de la discipline des études bouddhiques naissantes : interdisciplinaires par nécessité et par défaut, les études bouddhiques adoptèrent l'approche philologique-textuelle de Burnouf au détriment de l'approche ethnographique, qui privilégie le bouddhisme « vécu », que Hodgson avait développée sur le terrain au Népal en établissant des interactions directes avec des représentants bouddhistes. Ce ne fut que lorsque les Tibétains fuirent le Tibet, dès les années 1950-1960, que les études bouddhiques retrouvèrent un intérêt pour l'étude « directe » des textes sous la supervision de maîtres bouddhistes tibétains qualifiés et reconnus (voir Lopez Jr. 1995a; 2003b). Les approches textuelles pour l'étude du bouddhisme sont encore (sur)valorisées au détriment d'approches issues des sciences humaines et sociales, du moins au sein des contextes anglo-saxons des études bouddhiques : ce biais est l'un des héritages de la tradition bouddhologique fondée par Burnouf (voir Obadia 2000b). Le « véritable » bouddhisme a donc été longtemps pensé – et il l'est encore – comme le bouddhisme qui peut être étudié au moyen des textes : l'objectivation scientifique du bouddhisme au moyen des textes demeure l'une des approches privilégiées au sein des études bouddhiques⁴⁴.

Le bouddhisme textuellement objectivé et les connaissances sur celui-ci se diffusèrent en Europe. *L'Introduction* de Burnouf fut lue par des philosophes comme Shelling, Schopenhauer et Nietzsche. Ce bouddhisme ne pénétra pas directement les sphères de la culture populaire. Mais par l'intermédiaire des diverses lectures savantes, il se diffusa progressivement dans le monde intellectuel jusqu'à être finalement l'objet d'œuvres

44 Cette tradition savante fut suivie par plusieurs générations de chercheurs bouddhologues tels que Sylvain Lévi (1863-1935), Otto Franke (1863-1946), Hermann Oldenberg (1854-1920), Theodor Stcherbatsky (1866-1942), Louis de la Vallée Poussin (1869-1938), Alfred Foucher (1865-1952) et Étienne Lamothe (1903-1983). Ce dernier publia, dans la plus pure tradition fondée par Burnouf, une *Histoire du Bouddhisme indien* (Lamotte 1958) qui marqua également l'histoire des études du bouddhisme.

populaires qui se diffusèrent plus largement. Ce fut le cas du livre *Le Bouddha et sa religion*, de Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1860), qui correspondait à une attaque chrétienne contre le bouddhisme. La construction d'un bouddhisme textuel a eu diverses conséquences : la littérature palie a été considérée comme la source la plus ancienne et authentique du bouddhisme, comme le *urtext* bouddhique; le Theravāda a été considéré comme la manifestation originelle du (proto)bouddhisme. Le Mahāyāna et le Vajrayāna furent longtemps condamnés par les orientalistes savants comme des aberrations ou des déviations du bouddhisme dit « originel » ou « ancien » (voir Lopez Jr. 2003b). L'intérêt occidental pour le bouddhisme a pris un autre tournant lorsque Henry Steel Olcott (1832-1907) et Helena P. Blavatsky (1831-1891) ont fondé la Société théosophique en 1875 à New York : l'appropriation du bouddhisme au sein de l'imaginaire théosophique a contribué au développement de représentations ésotériques et fantastiques du bouddhisme, du Tibet et des Tibétains. D'une manière similaire, *The Light of Asia* par Arnold (1879), *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* par Oldenberg ([1881] 1882), *A Buddhist Catechism* par Olcott (1881) et *Buddhistischer Katechismus* par Zimmermann (1888), lequel répliquait à Olcott, ont tous eu l'effet de diffuser le bouddhisme au sein des cultures populaires de l'époque. Cette diffusion n'est cependant demeurée qu'intellectuelle. Il a fallu attendre la fin des années 1890 et les années 1900 avant que des Européens ne soient ordonnés au sein des rangs de communautés monastiques en Asie du Sud et du Sud-Est⁴⁵. Ces moines n'ont cependant pas eu d'effet durable sur la pratique du bouddhisme en Europe : ce n'est que durant les années 1970 que des Occidentaux devenus moines bouddhistes ont eu un impact plus persistant sur le développement du bouddhisme.

1.4.2. Le colonialisme, la modernisation et l'internationalisation du bouddhisme

En Asie du Sud et du Sud-Est, à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, le bouddhisme entre dans une période de transformation grâce au leadership de bouddhistes tel le laïc singhalais Don David Hewavitarne *alias* Anagārika Dharmapāla (1864-1933). Ce dernier se fit connaître internationalement en 1893 comme représentant du « bouddhisme du Sud⁴⁶ »

45 Ce sont par exemple Gordon Douglas, ordonné en 1899 sous le nom d'Asoka, Allan Bennett McGregor, ordonné en 1901 sous le nom d'Anadanda Metteya, et Anton W. F. Gueth, ordonné en 1904 sous le nom de Nyānatiloka.

46 Voir la note 25, p. 39.

(désignant le Theravāda) lors du *World Parliament of Religions* qui a eu lieu à Chicago. En pèlerinage dans la plaine indo-gangétique, Dharmapāla avait visité en 1891 et pour la première fois le temple de la *mahābodhi* à Bodhgayā. Francis Buchanan, un officier britannique, avait retrouvé et identifié en 1811 les ruines du temple à Bodhgayā, lequel était sous le contrôle d'ascètes hindous *Vaiṣṇava* depuis le 17^e siècle. Une mission birmane a entrepris en 1875 de rénover le temple et, en 1880, l'administration coloniale britannique a imposé un officier-archéologue pour que celui-ci travaille conjointement avec les Birmans⁴⁷. Anagārika Dharmapāla a fondé, en 1891, la *Mahābodhi Society* dont la mission principale a été : de redonner aux bouddhistes le contrôle sur le temple de la *mahābodhi* à Bodhgayā; de restaurer les sites bouddhiques anciens de l'Inde; d'établir un *saṅgha* monastique international et œcuménique à Sārnāth; de propager le bouddhisme en Inde; et de publier de la littérature bouddhique en anglais (Kitagawa et Reynolds 1976, 57). Des divisions de la *Mahābodhi Society* furent créées à l'étranger : aux États-Unis en 1897, en Allemagne en 1911 et en Angleterre en 1926. Dharmapāla visita les États-Unis et l'Angleterre à de multiples reprises, ainsi que la Chine, le Japon, la Thaïlande, la France et l'Italie. Dharmapāla et Olcott contribuèrent à un renouveau du bouddhisme en Asie du Sud en mettant sur pied des écoles bouddhiques inspirées par l'esprit catéchiste d'Olcott. La création de la *Mahābodhi Society*, le retour du bouddhisme en Inde par l'intermédiaire des œuvres de Dharmapāla et les missions bouddhiques basées sur la vision unificatrice de ce dernier ainsi que sur les programmes théosophiques contribuèrent tous à engendrer et soutenir le modernisme bouddhique. À ce titre, nous pouvons considérer Dharmapāla comme le premier missionnaire bouddhiste moderniste et la *Mahābodhi Society*, comme la première institution bouddhique moderniste transnationale.

47 L'administration coloniale britannique s'est appliquée, durant le 19^e siècle, à répertorier et étudier les ressources matérielles et immatérielles des cultures sud et sud-est asiatiques aux fins de mieux contrôler l'activité économique et de solidifier leur présence politique en Asie. Alexander Cunningham (1814-1893), père fondateur de la *Archaeological Survey of India* (fondée en 1861), est l'un des premiers officiers-archéologues britanniques à avoir contribué significativement à l'excavation de nombreux sites et ruines bouddhiques (temples, *stūpa*) dans toute l'Inde colonisée, incluant ce qui aujourd'hui est l'Afghanistan, le Pakistan, le Bangladesh et le Myanmar (ex-Birmanie). Les explorations britanniques eurent entre autres pour conséquences la formation d'une géographie asiatique à la fois physique et imaginaire : la science moderne a été au service à la fois de l'impérialisme et de la souveraineté. La compréhension des cultures, des religions et des pratiques locales n'était pas valorisée en et pour elle-même puisque le pouvoir colonial a instrumentalisé politiquement la connaissance des cultures et des sociétés asiatiques (voir Doyle 1997; Huber 2008; McKay 1999; 2001; 2009; Trevithick 2001).

Les impacts du colonialisme à travers l'Asie bouddhique ont été nombreux. Les représentants des pouvoirs coloniaux ont cherché à entrer en relation avec des représentants des sociétés colonisées : il s'est formé des élites urbaines chez les bouddhistes et les hindous, les représentants de ces classes ayant été considérés comme les porte-parole privilégiés de la tradition. Ce fut les élites religieuses établies qui ont pris l'avant-scène sur le plan de l'autodescription religieuse : le bouddhisme a été conçu à partir de leurs points de vue. Les bouddhistes en Asie, confrontés aux discours occidentaux sur la religion et sur les religions, ont approprié tout en les adaptant à leurs propres orientations idéologiques les représentations occidentales sur le bouddhisme. Le climat sociopolitique dans plusieurs pays asiatiques était en changement : plusieurs pays sont entrés dans une période d'affirmation nationale et identitaire qui les a menés vers l'autonomie et l'indépendance politique au milieu du 20^e siècle. Ce cheminement vers l'autonomie fut parfois accompagné par une affirmation identitaire bouddhique forte. La modernité occidentale a été filtrée par les bouddhistes asiatiques : ceux-ci furent – et sont toujours – les acteurs d'une modernisation qui ne se réduit pas à une simple occidentalisation.

La modernisation du bouddhisme en Asie a favorisé une approche rationaliste fondée sur le matérialisme scientifique moderne : le bouddhisme fut alors dépeint comme une « philosophie » épurée des fioritures *culturelles* et *cultuelles* issues de l'histoire antérieure immédiate du bouddhisme (c'est-à-dire le bouddhisme historique). Les bouddhistes modernistes ont reconstitué une filiation directe avec les enseignements originaux du Bouddha et ont dévalorisé les manifestations les plus récentes et contemporaines du bouddhisme. La textualisation du bouddhisme telle qu'elle s'est pratiquée chez les savants orientalistes européens a influencé les approches des bouddhistes eux-mêmes : ces derniers se sont alors tournés vers les textes bouddhiques avec un entrain renouvelé, sans toutefois appliquer les méthodes historicocritiques occidentales. Animé d'une approche rationaliste et d'un certain empirisme scientifique, le modernisme bouddhique a soutenu une critique des rituels et des offrandes de mérite, de même que des cultes des esprits locaux et des rites de protection : ces aspects furent associés avec une autre attitude bouddhique moderne, le traditionalisme bouddhique, et furent rétrogradés comme autant de fioritures non « authentiques » du bouddhisme. Le modernisme bouddhique ne s'est toutefois pas campé uniquement dans une attitude contestataire : il a été proactif en misant sur le rôle éthique et

engagé que le bouddhisme peut jouer au sein de la société. Le *saṅgha* monastique a connu un déclin vers la fin de la période historique et le colonialisme a aussi nui à son autorité, à son statut et à son influence sur les plans socioreligieux et politique. Il a par contre connu un nouvel essor en adoptant diverses positions par rapport à la modernisation du bouddhisme, dont le rétablissement de l'association du bouddhisme avec la politique à l'aide d'un mouvement nationaliste naissant. Ce mouvement a culminé en 1948 avec l'indépendance du Sri Lanka ainsi que de la Birmanie. Dans ces pays, au cours des années 1950, il s'est formé un socialisme bouddhique appuyé à la fois par des partis politiques et des membres du *saṅgha* monastique.

Les caractéristiques centrales du modernisme bouddhique (ou bouddhisme moderniste⁴⁸), tel que celui-ci s'est développé à partir de la fin du 19^e siècle au sein du Theravāda en Asie du Sud et du Sud-Est, sont : 1) la réforme de l'éducation; 2) l'émergence d'un leadership laïc; et 3) l'activisme missionnaire, le transnationalisme ainsi que l'œcuménisme⁴⁹. Premièrement, la mise en place d'un système d'éducation moderne basé sur le modèle occidental a relégué au second plan le rôle général d'éducateur que les moines ont joué durant des siècles. L'éducation bouddhique a été dévalorisée par le système éducatif colonial, puisque le prosélytisme et l'apologie chrétienne s'y sont substitués. Le *saṅgha* monastique n'a pas réagi promptement à cet état de fait et ce sont des laïcs, avec Dharmapāla et Olcott comme chefs de file, qui ont mis sur pied des écoles modernes avec des programmes éducatifs bouddhiques. Depuis 1946, des universités bouddhiques sanctionnées par l'État ont vu le jour au Sri Lanka, en Thaïlande et au Cambodge. Les moines n'ont cependant pas fait leur chemin au sein de l'enseignement public : au Sri Lanka et en Birmanie, les moines n'ont pas obtenu le droit d'enseigner au sein du système d'éducation public.

Deuxièmement, le développement d'un leadership laïc au sein du bouddhisme moderniste a servi la mise sur pied de programmes d'étude du bouddhisme ciblant spécifiquement les laïcs. Divers groupes et associations pour les bouddhistes laïcs sont apparus : les membres se sont engagés dans diverses activités bouddhiques portant sur l'étude et la méditation, des conférences et la publication, ainsi que sur des programmes

48 Je clarifie ces termes dans le deuxième excursus (voir p. 70).

49 Voir Kitagawa et Reynolds (1976, 55-60).

missionnaires et sociaux. La méditation a notamment pris une place prépondérante au sein des activités bouddhiques les plus valorisées par les bouddhistes modernistes, ecclésiastiques ou laïcs.

Troisièmement, l'engagement des bouddhistes au sein de programmes missionnaires a été manifeste. L'établissement de réseaux bouddhiques transnationaux et œcuméniques a transformé le visage institutionnel du bouddhisme. Le leader du mouvement missionnaire et œcuménique bouddhique fut sans aucun doute Anagārika Dharmapāla qui insuffla, entre autres grâce à l'influence importante de la *Mahābodhi Society*, une attitude apologétique et prosélytique au sein du bouddhisme moderniste. Des missions furent organisées en Birmanie en 1946 pour convertir les populations éloignées, des moines furent envoyés en Occident afin de répandre le bouddhisme et le Sixième Grand Concile bouddhique (du point de vue du Theravāda birman) fut organisé en Birmanie (1954-1955) afin de rassembler les bouddhistes Theravāda au cœur d'un projet commun. La première *World Buddhist Conference* (aujourd'hui *World Fellowship of Buddhist Conference*) a eu lieu en 1950 au Sri Lanka. La deuxième de ces conférences a eu lieu en 1952 au Japon, au moment où le *World Fellowship of Buddhists* (WFB) est né⁵⁰. Cette institutionnalisation du bouddhisme par-delà les frontières nationales et les différentes allégeances particulières a signifié le commencement d'une trans- ou internationalisation du bouddhisme qui s'est poursuivie loin dans le 20^e siècle et qui se poursuit aujourd'hui.

L'un des développements les plus marquants qui ont eu lieu au sein de la formation du modernisme bouddhique est la réinterprétation et la popularisation de la méditation. Alors que, au cours des périodes antérieures de l'histoire du bouddhisme, la méditation avait été réservée à une partie du *saṅgha* monastique, elle a été mise à la portée du grand public, tant asiatique qu'occidental, grâce à des moines et des laïcs birmans visionnaires. Le moine U Nārada (1868-1955) et l'un de ses disciples, le moine Mahāsī Sayadaw (1904-1982), ont développé une « nouvelle méthode birmane » de méditation qui s'est diffusée par l'intermédiaire de centres de méditation sanctionnés par l'État birman. Le moine Ledi Sayadaw (1846-1923), l'un de ses disciples laïcs, Saya Thetgyi (1873-1945), l'un des

50 Le WFB existe depuis et compte désormais 153 divisions réparties dans 40 pays : il promeut la coopération des bouddhistes issus de toutes les traditions et origines afin de soutenir le bouddhisme dans le monde; des conférences internationales sont organisées à tous les deux ans (The Buddhist Channel 2012).

disciples de ce dernier, le laïc U Ba Khin (1899-1971), et Goenka (né en 1924), un disciple de U Ba Khin, ont aussi contribué à l'essor d'un mouvement de méditation qui a été appelé « mouvement de la méditation *vipassanā*⁵¹ ». Ce mouvement s'est tôt répandu hors de la Birmanie, en Asie et en Occident. Selon King (1976, 95; 1980), le terme *vipassanā* désigne la vision du monde centrale selon le point de vue du Theravāda : il correspond à la compréhension de l'impermanence, de l'impersonnalité et de la souffrance qui sont associées avec l'existence des êtres animés. Paradoxalement, ce mouvement de la méditation *vipassanā* manifeste en Birmanie des aspects orthodoxes qui ne sont généralement pas associés avec le modernisme bouddhique : « *The establishment [of orthodoxy] remains firm and the modern popular layman's meditation centers and movements do but confirm that established orthodoxy.* » (King 1976, 84)

Dans la mesure où les réformes les plus importantes au sein du bouddhisme tibétain sont survenues après l'exil du dalaï-lama en 1959, j'aborde plus loin dans cette section les développements qui ont marqué significativement l'histoire du bouddhisme tibétain moderne⁵². Malgré les signes d'une modernisation du bouddhisme tibétain durant la première moitié du 20^e siècle, c'est surtout à partir des années 1960 que le bouddhisme tibétain a connu une modernisation et une mondialisation sans précédent.

1.4.3. Premier excursus : tradition et modernité, traditionalisme et modernisme

Durant les 19^e et 20^e siècles, deux attitudes bouddhiques modernes ont vu le jour : un « bouddhisme moderne *traditionaliste* » et un « bouddhisme moderne *moderniste*⁵³ ». Toutes

51 Dans la littérature des études bouddhiques, bien que (le mouvement de) la méditation *vipassanā* soit fréquemment à l'étude, Goenka, ses enseignements et l'organisation qu'il dirige sont omis, sont nommés ou sont l'objet de critiques brèves dépourvues de substance (voir Batchelor 1994; Baumann 2001; 2002a; Cadge 2005; Cornu 2001; Fronsdal 1998; 2002; Keown et Prebish 2007; Kornfield 1988; Liogier 2004; Obadia 2002; Prebish 1999). Pour des analyses plus développées au sujet de Goenka et de la méditation Vipassana, voir Goldberg (2001; 2010). Dans le chapitre 3, je traite en profondeur de Goenka et de la méditation Vipassana que celui-ci diffuse et institutionnalise.

52 Une présentation plus exhaustive du dalaï-lama et du bouddhisme tibétain que ce dernier expose suit dans le chapitre 3.

53 Je n'emploierai pas souvent ces expressions qui ont l'apparence de pléonasmes : l'objectif est d'insister sur le fait que le bouddhisme traditionaliste est aussi moderne que le bouddhisme moderniste. Tous deux, en tant qu'attitudes bouddhiques modernes, se différencient mutuellement, d'une part, et, d'autre part, se différencient par rapport à des formes bouddhiques historiques héritées de la période prémoderne.

deux misent sur des réformes du bouddhisme en réaction avec ce que les bouddhistes conçoivent soit comme des menaces, soit comme des occasions avantageuses de la modernité. La tendance moderniste a mis et met l'accent sur le rationalisme⁵⁴ (c'est-à-dire la mise en valeur de représentations et de pratiques « fondées » en raison, sur le modèle de la pensée occidentale), la valorisation des textes, la promotion de pratiques méditatives, la formation de mouvements de réforme sociale et la production d'universaux. La tendance traditionaliste a réagi et réagit aux effets de la modernisation sociale et religieuse en promouvant le maintien des structures et de l'ordre bouddhiques établis, dans un souci de préserver la tradition de ce que les bouddhistes traditionalistes ont perçu et perçoivent comme des effets néfastes de la modernité. L'approche traditionaliste n'est pas que réactionnaire : elle a misé et mise aussi sur la revalorisation des institutions, des doctrines, des pratiques, des rituels et des structures d'autorité qui ont été hérités du bouddhisme de la période historique. D'autres auteurs emploient une distinction entre une attitude conservatrice et une attitude libérale qui semble équivalente à la distinction traditionalisme/modernisme⁵⁵. Les deux « attitudes » traditionaliste et moderniste sont à la fois *modernes et traditionnelles* en ce que, d'une part, leurs circonstances sont significativement différentes de celles qui ont dominé la période historique et, d'autre part, elles revalorisent à leurs manières les écritures canoniques, elles avancent leurs propres solutions au problème de l'authenticité et de la légitimité des traditions bouddhiques et elles se positionnent quant à ce qui compose les enseignements centraux de leur enseignant-fondateur.

Le bouddhisme des 19^e et 20^e siècles se distingue du bouddhisme des périodes antérieures en ce qu'il est éminemment moderne. Mais la modernité du bouddhisme n'implique pas le rejet de la tradition, au contraire. Il s'agit plutôt de faire la part des choses entre *modernité, tradition, modernisme et traditionalisme*. Le concept de la modernité s'entend de diverses manières au sein des études du bouddhisme. La définition suivante constitue un point de départ intéressant :

54 La mondialisation coïncide avec l'intensification de la rationalité occidentale, avec une remise en question du *rationalisme* au profit d'une *rationalité réflexive* (Scholte 2005, 5-6).

55 Voir Goldstein (2002, 23) et King (2009, 7). Dumoulin (1976, 37) a employé une distinction du type conservatisme/modernisme impliquant un contraste entre une attitude stricte et une attitude libérale quant à la réinterprétation du bouddhisme dans la modernité.

Nous entendons [moderne] dans l'acception d'abord étymologique de ce qui est récent, mais surtout de ce qui se conçoit soi-même comme nouveau, novateur, et s'autorise dès lors à juger et à jauger l'autre personne, civilisation, ou même toute entité (l'autre période historique, l'autre ethnie, l'autre croyance, l'autre coutume) comme ancienne, révolue, primitive, irrationnelle ou sauvage, à l'aune d'une représentation du monde qui se déclare « nouvellement rationnelle » sur le plan épistémologique, mais aussi sur le plan de l'espace public, de l'intérêt général, de la raison sociale. La modernité c'est aussi la représentation d'un Sujet théoriquement libre de se déterminer quant à son intérêt particulier, à ses croyances privées, à ses options politiques, à ses choix économiques et à ses goûts culturels. (Liogier 2004, 21)

Cette définition de ce qui est moderne force à faire une distinction entre ce qui relève, d'une part, d'un ensemble de conditions et, d'autre part, d'une attitude vis-à-vis de ces conditions.

Comme l'a écrit Charles B. Jones :

« "Modernity" [...] was nothing more than the paraphernalia of the modern world: it is the emergence of a new index of human life shaped, above all, by increasing bureaucratization and rationalization as well as technical capacities and global exchanges unthinkable in the premodern era. "Modernism" is more complex; it is the mindset of the modern world, the ethos and worldview that generally accompany "modernity." It is (at least in the West) the search for individual autonomy driven by a set of socially encoded values emphasizing change over continuity; quantity over quality; and efficient production, power, and profit over sympathy for traditional values or vocations, in both the public and private spheres. Modernism thus values quantifiable results over less tangible improvements in quality, pragmatism ("what will work?") over truth ("what is true?"), and efficiency over aesthetics. » (Jones 2003, 127)

Pour comprendre la modernité, l'opposition entre moderne et prémoderne est capitale, puisque la modernité ne peut se définir qu'en distinction d'une autre période (ici appelée « historique »). Les discours traditionalistes et modernistes construisent rhétoriquement une dichotomie plus idéologique que réelle entre modernité et prémodernité. La modernité consiste en un ensemble mouvant de conditions sociales, historiques, économiques, politiques et religieuses. Le modernisme, quant à lui, est une attitude qui vise à donner à la modernité (c'est-à-dire aux conditions observables) une direction, une orientation (par exemple le progrès) et une fondation éthique⁵⁶. Les lectures de la modernité ne sont en aucun cas

56 Le terme « modernisme » a vu le jour en Italie en 1904 pour désigner un phénomène interne au catholicisme, lequel a marqué l'Europe continentale de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. En France, Alfred Loisy fut excommunié en 1908 pour avoir livré dans son livre *L'Évangile et l'Église* une apologie du catholicisme éclairé. Sa vision imposait une révision profonde des idées religieuses reçues afin que celles-ci soient en phase avec l'air des temps modernes. En Allemagne, en Grande-Bretagne et en Italie la crise moderniste a mis en tension des visions religieuses qui s'opposaient quant aux manières d'envisager la modernité religieuse. Pour les

univoques et plusieurs lectures peuvent entrer en tension les unes par rapport aux autres.

Le *traditionalisme* est une autre lecture de la modernité qui contraste avec celle du modernisme. Le traditionalisme embrasse la modernité, mais rejette le modernisme : « *The traditionalists [...] unwillingly adapted their messages and practices to the conditions of modernity without ever embracing modernism.* » (Jones 2003, 128; italiques dans le texte) Le modernisme et le traditionalisme impliquent chacun à leur manière un jugement moral sur la modernité :

« *Traditionalists declare that the vast majority of changes in social relations that have occurred as an epiphenomenon of modernity have proved to be unnecessary and detrimental to morality and communal stability. Innovations in worldview or custom that have directly challenged religious symbols and praxis are especially anathema, but even those with no such apparent implications are often viewed with skepticism. Modernists have considered such adaptations as necessary for their tradition's survival and have openly espoused them as holding positive benefits.* » (Chandler 2004, 66)

On remarque que le modernisme et le traditionalisme sont tous les deux des constructions subjectives modernes⁵⁷. Ils font tous les deux appel à une rhétorique de la tradition qui vise à transformer la tradition dans son rapport avec la modernité. Or, l'opposition entre tradition et modernité ne correspond pas à l'opposition entre traditionalisme et modernisme, car la construction des rapports entre tradition et modernité est une composante interne à la fois au

« progressistes », les religieux devaient posséder la maîtrise de l'une ou l'autre des disciplines intellectuelles modernes (histoire, sociologie, philologie, etc.) sans pour autant remettre en question les fondements théologiques de la foi. Les « modernistes » cherchaient, eux, à refondre le catholicisme pour que sa substance et ses formes soient en accord avec le nouvel esprit humain qu'engendraient les sciences humaines et sociales modernes. Les « rationalistes », finalement, soutenaient la fin des croyances religieuses à une époque où la raison conçue comme autonome ne pouvait en aucun cas souffrir d'un quelconque compromis (Poulat 2007). Chandler (2004, 68) est le seul auteur des études du bouddhisme qui, à ma connaissance, ait fait mention des origines du modernisme au sein du christianisme européen et qui ait éclairci, d'un point de vue théorique, l'utilisation de ce terme à des fins typologiques.

- 57 Une typologie qui distingue entre les « néotraditionalistes » et les « réformistes » a été mise de l'avant par Bellah (1965) pour traiter de l'impact de la modernisation en Asie. Cette typologie est employée par Deitrick (2003) et King (1996a) afin de rendre compte des différentes visions bouddhiques de la modernité et de la tradition. Selon Bellah, face aux demandes et aux défis de la modernité, les traditions réagissent de l'une ou l'autre de deux manières. Les néotraditionalistes développent des modes de pensée et d'action visant à préserver les choses « telles quelles sont » et à défendre le *statu quo*. Les réformistes cherchent explicitement à transformer substantiellement la tradition pour que celle-ci soit en phase avec la modernité. Ils prônent un retour aux textes et aux enseignements anciens – lesquels sont conçus comme originaux et authentiques –, pourfendent la tradition récente et désirent ardemment des réformes sociales ainsi que la régénération nationale (Deitrick 2003, 255; King 1996a, 401-402).

traditionalisme et au modernisme. Autrement dit, le traditionalisme et le modernisme sont chacune des manières distinctes de penser les rapports entre la tradition et la modernité.

Bechert a le premier proposé le terme *Buddhist modernism* (modernisme bouddhique) pour qualifier les tendances modernes visant à réinterpréter le bouddhisme en tant que système de pensée⁵⁸ (Bechert 1984b, 275-277). Donald S. Lopez Jr a décrit remarquablement le programme du bouddhisme moderniste (ou modernisme bouddhique) :

« Modern Buddhism⁵⁹ shares many of the characteristics of other projects of modernity, including the identification of the present as a standpoint from which to reflect on previous periods in history and to identify their deficiencies in relation to the present. Modern Buddhism rejects many of the ritual and magical elements of previous forms of Buddhism, it stresses quality over hierarchy, the universal over the local, and often exalts the individual over the community. Yet [...] modern Buddhism does not see itself as a culmination of a long process of evolution, but rather as a return to the origin, to the Buddhism of the Buddha himself. There is certainly criticism of the past, but that critique is directed not at the most distant Buddhism but at the most recent. Modern Buddhism seeks to distance itself from those forms of Buddhism that immediately precede it, that are even contemporary with it. It is ancient Buddhism, and especially the enlightenment of the Buddha 2,500 years ago, that is seen as the most modern, as the most compatible with the ideals of the European Enlightenment that occurred so many centuries ago, ideals embodied in such concepts as reason, empiricism, science, universalism, individualism, tolerance, freedom, and the rejection of religious orthodoxy. » (Lopez Jr. 2003a, ix-x; voir aussi Lopez Jr. 2006, 249)

À la lumière des développements modernes du bouddhisme en Asie de l'Est au sein de traditions comme Foguangshan, Ciji et Sōka Gakkai, la distinction typologique entre traditionalisme et modernisme semble un peu trop étroite. Il faudrait aussi considérer un « progressisme » bouddhique afin de désigner une forme moderne du bouddhisme qui soit distincte à la fois du bouddhisme traditionaliste et du bouddhisme moderniste⁶⁰. Un « modernisme traditionnel » serait également possible (Chandler 2004, 248). Le bouddhisme

58 Obeyesekere et Gombrich (1988) ont quant à eux employé l'expression *Protestant Buddhism* pour qualifier le bouddhisme Theravāda de l'époque moderne au Sri Lanka (voir aussi Gombrich 1988).

59 Lopez Jr n'utilise pas le terme *Buddhist modernism* ni *modernist Buddhism*, mais il emploie plutôt l'expression *modern Buddhism*. Pour éviter toute confusion, je précise que ce que Lopez Jr décrit est bel et bien le bouddhisme moderniste.

60 Au sujet de Foguangshan, voir Chandler (2002; 2004; 2005); au sujet de Ciji, voir Huang (2001; 2003; 2005); et au sujet de Sōka Gakkai, voir Seager (2006). Jones (1999) traite à la fois de Foguangshan et de Ciji.

traditionaliste et le bouddhisme moderniste sont tous deux modernes. Il ne faut pas penser, à la suite de Bechert et de Baumann, que le bouddhisme moderniste est moderne et que le bouddhisme traditionaliste est *traditionnel* parce qu'il ne serait que le prolongement du bouddhisme historique dans la modernité⁶¹. Le bouddhisme traditionaliste représente l'une des tendances modernes de la réinterprétation du bouddhisme en tant que système de pensée, comme phénomène religieux et comme *une* religion : le bouddhisme moderniste n'est pas le seul prétendant à ce rôle influent. Toutes les deux « attitudes » ont façonné réflexivement la conscience que les bouddhistes modernes ont eue d'eux-mêmes ainsi que de leurs traditions : en définitive, la distinction entre traditionalisme et modernisme n'est pas franche et tout phénomène, organisation et personne manifeste, à différents degrés, des aspects de l'une et de l'autre attitude au sein de ses représentations.

1.4.4. Les migrations de bouddhistes originaires de l'Asie au cours du 20^e siècle

Des Tibétains ont été acceptés en tant que réfugiés politiques dans de nombreux pays occidentaux, dès les années 1960-1970. Des immigrants issus de l'Asie du Sud-Est sont arrivés dans des pays occidentaux également à partir de cette même période : des réfugiés et des immigrants vietnamiens, ainsi que des réfugiés cambodgiens. D'une manière générale, les communautés que ces bouddhistes ont formées et les institutions qu'ils ont développées ont, dans un premier temps, répondu à des besoins internes (voir McLellan 1999; Smith-Hefner 1999). C'est-à-dire que les individus des sociétés d'accueil, issus de la culture dite « majoritaire », n'ont en général peu ou pas fréquenté ces temples et pagodes bouddhiques visant à satisfaire des besoins spécifiques : « *More often than not, most Asian migrant communities have turned out to be markedly conservative, presenting a primarily stable and familiar environment for their members in the socioculturally foreign and, often, discriminatory environment.* » (Baumann 2001, 19) Pour des motifs culturels, linguistiques, historiques, mais aussi religieux, les modes de pratiques du bouddhisme au sein de ces groupes n'ont pas suscité chez les personnes de la société d'accueil un intérêt marqué. Ces personnes qui fréquentent des temples associés avec des communautés bouddhiques issues de l'immigration ont fréquemment contribué à la formation de « congrégations parallèles » différenciées ethniquement (Numrich 1996; 1998; 2006; et à la suite de Numrich, Cadge

61 Il suffit de porter attention à différents passages au sein des travaux de ces deux auteurs pour s'en convaincre (voir Baumann 2001, 25, 26, 30, 32, 36 note 36; Bechert 1984b, 275-277).

2005). Dans ces pagodes ou temples, deux groupes principaux de pratiquants, qui se distinguent sur la base du critère de l'ethnicité, poursuivent chacun leurs propres activités et intérêts sous une direction ainsi qu'une supervision commune : ces groupes s'« intersectent » au sein d'un même espace mais n'interagissent que très peu (Numrich 1996, 67, 144). Les communautés bouddhistes issues de l'immigration (de la première génération et des générations subséquentes) ont eu une influence sur le bouddhisme en Occident, surtout en contribuant à donner au bouddhisme une visibilité institutionnelle. Les bouddhistes issus de l'immigration sont plus nombreux en Occident que les bouddhistes dits « convertis » (Baumann 2001; 2007b; 2007c; Beyer 2010; Castel 2005).

1.4.5. Les années 1950, 1960 et 1970 : la propagation du bouddhisme

La deuxième moitié du 20^e est le théâtre de transformations qui ont eu lieu à un rythme accéléré. Les processus qui retiennent ici notre attention sont : la popularisation, la pluralisation, la recomposition institutionnelle (ré-institutionnalisation) et l'hétérogénéisation du bouddhisme. Les processus de la *propagation* du bouddhisme comprennent les rôles que des bouddhistes missionnaires (tant asiatiques qu'occidentaux) ont joués – et continuent de jouer – relativement à la diffusion et l'implantation du bouddhisme au cours de la deuxième moitié du 20^e siècle et au 21^e siècle.

Au cours des années 1950 et 1960, le bouddhisme est entré dans une période de *popularisation* et de *pluralisation*. Relativement à la popularisation du bouddhisme, les écrits et les conférences de D. T. Suzuki (1870-1966) sur le Zen ont fait connaître au public occidental la méditation et l'art issus de cette tradition. Le mouvement « *Beat Zen* » a durant cette période été nourri par les démarches poéticobouddhiques d'Allan Watts, d'Allen Ginsberg et de Jack Kerouac, entre autres. Les Occidentaux ont commencé à s'intéresser aux pratiques méditatives avec un engouement qui n'a pas cessé depuis. Alors que le bouddhisme avait jusqu'alors été principalement abordé par les Occidentaux au moyen de textes et d'une approche intellectuelle (à la frontière entre la philosophie et l'ésotérisme), le bouddhisme s'est popularisé au cours de ces deux décennies aussi grâce à des activités missionnaires, dont celles de Lama Anagarika Govinda, né Ernst Lothar Hoffman (1898-1985), et de moines Theravāda et tibétains envoyés en mission. En Asie, de multiples organisations missionnaires ont vu le jour et se sont institutionnalisées à l'échelle transnationale. La présence

d'immigrants bouddhistes en dehors de l'Asie a aussi contribué à une certaine visibilité et à une certaine accessibilité du bouddhisme. Ce fut l'époque durant laquelle les Occidentaux entrèrent en contact directement, en Occident ou en Asie, avec des maîtres bouddhistes originaires d'Asie. De nombreux voyageurs occidentaux découvrirent le bouddhisme lors de séjours en Asie, certains (surtout des hommes) devinrent moines et il se développa un intérêt marqué pour les pratiques méditatives du Theravāda, c'est-à-dire pour la méditation *vipassanā*, ainsi que du Zen. Dans les années 1960, plusieurs Nord-Américains ont voyagé en Asie du Sud-Est, ont appris la méditation *vipassanā* auprès des maîtres-enseignants réputés de l'époque (dont Mahasi Sayadaw, U Ba Khin et, plus tard dans les années 1970, Goenka) et sont par la suite eux-mêmes devenus des maîtres-enseignants reconnus en Occident : ce sont par exemple Jack Kornfield, Joseph Goldstein et Sharon Salzberg (qui sont à l'origine de la *Insight Meditation Society* qui a été fondée en 1975 aux États-Unis), Ruth Denison, John Coleman et Robert Hover (qui comptent parmi les quelques Occidentaux consacrés par U Ba Khin en tant qu'enseignants autorisés), et Christopher Titmuss. Durant les années 1950, 1960 et 1970, de nombreux maîtres bouddhistes asiatiques ont marqué la diffusion du bouddhisme en Occident⁶². L'intérêt occidental pour le bouddhisme a été caractérisé surtout par une valorisation de la méditation par rapport à l'étude strictement intellectuelle et par l'importance accordée à l'expérience personnelle.

À propos du bouddhisme tibétain, le quatorzième et actuel dalaï-lama, en exil dès la fin des années 1950, est parvenu à instaurer des réformes majeures qui ont eu des conséquences marquantes sur les plans religieux, culturel et politique auprès des Tibétains en exil⁶³.

Goldstein (1998) analyse le déclin et le renouveau du bouddhisme au Tibet en fonction de quatre phases historiques⁶⁴. Ce ne sont pas tant les développements du bouddhisme au Tibet

62 Chögyam Trungpa (1939-1987), Tarthang Tulku (né en 1934), U Ba Khin (1899-1971), Mahasi Sayadaw (1904-1982), Ajahn Chah (1918-1992), Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993), Shunryu Suzuki (1904-1971), Taisen Deshimaru (1914-1982) et Daisaku Ikeda (né en 1928) ont tous joué un rôle au cours des années 1950 et 1960. À partir des années 1970 et 1980, Thich Nhat Hanh (né en 1926), Goenka et le dalaï-lama ont aussi contribué à l'essor du bouddhisme à plus grande échelle.

63 La séparation complète entre le pouvoir religieux du dalaï-lama et le pouvoir politique au sein de l'Administration centrale tibétaine n'a été formalisée que tout récemment, en 2011. Les conséquences de cette transformation du paysage politicoreligieux tibétain, ainsi que l'avenir du Tibet et des Tibétains après la mort du dalaï-lama ne sont pour le moment que l'objet de spéculations (voir chap. 3).

64 Les trois premières phases relèvent du déclin et la quatrième, du renouveau. Ces périodes sont : (1) de l'invasion chinoise en 1949 à la manifestation de Lhasa en 1959 – cette phase a été

que ceux en exil qui ont influencé dans une plus grande mesure la modernisation du bouddhisme tibétain : les activités du dalaï-lama ont principalement transformé le bouddhisme tibétain en dehors du Tibet. À partir des années 1960, l'arrivée et l'établissement en Inde de nombreuses communautés de réfugiés tibétains ont contribué à la découverte et à la popularisation du bouddhisme tibétain au sein des cultures occidentales. Lopez (1995b; 1995c) a abordé ce moment marquant de l'histoire de l'étude et de la diffusion du bouddhisme tibétain dans la seconde moitié du 20^e siècle : le bouddhisme tibétain a désormais été approché par l'intermédiaire d'autres voies que celles des fantaisies médiumniques de quelque société ésotérique et des récits d'exploration coloniale imprégnés de chauvinisme et de condescendance. Les Occidentaux sont entrés directement en contact avec des maîtres tibétains. Ils les ont considérés comme les représentants ultimes d'une tradition tibétaine qui était sur le point, ou du moins qui était menacée, de disparaître au Tibet. Le bouddhisme tibétain a dès lors été élevé au rang des trésors de l'humanité, lequel trésor devait être préservé et transmis pour la postérité. Dharamsala, lieu où réside le dalaï-lama et où est établie l'Administration centrale tibétaine, a tôt constitué une icône du bouddhisme tibétain et de la culture tibétaine en exil.

C'est durant les années 1950 et 1960 que la « présence » bouddhique en Occident s'est pluralisée : le bouddhisme, qui était jusqu'alors principalement représenté par le Theravāda en Europe et le Mahāyāna (Zen, Terre pure, Sōka Gakkai) en Amérique du Nord, a commencé à se déployer en Occident sous les différents aspects des nombreuses traditions asiatiques dont il est tributaire. Baumann (2001, 17-18) note deux caractéristiques sur le plan

caractérisée par un colonialisme chinois gradualiste qui a accordé une place aux institutions religieuses tibétaines traditionnelles, tout en tentant de les assimiler; (2) de mars 1959 jusqu'au début de la Révolution culturelle – cette phase est caractérisée par la fin de l'approche gradualiste et par la disparition du rôle traditionnel que jouaient les monastères bouddhiques au Tibet; (3) du début de la Révolution culturelle, aux environs de 1966, jusqu'en 1978 – cette phase est caractérisée par des campagnes austères et violentes de répression sur le plan religieux, par la destruction du patrimoine bouddhique du Tibet et par la violation systématique de la liberté de religion des Tibétains; (4) après 1978 – cette phase est caractérisée par l'adoption, par le gouvernement chinois en 1978, de politiques visant à rétablir la culture et la religion tibétaines au sein d'une Chine indivisible. Durant les deux dernières décennies du 20^e siècle, le bouddhisme et la religion au Tibet ne sont pas seulement réapparus tels qu'ils étaient avant leur décomposition : ils ont été l'objet de processus modernes de réadaptation et de réinvention qui ont été et qui sont encore l'objet de problèmes politiques ayant comme arrière-plan le nationalisme tibétain et les revendications des autorités tibétaines quant à la situation du Tibet par rapport à la Chine (Goldstein 1998, 11).

de la diffusion du bouddhisme au tournant des années 1960. D'une part, alors que la présence du bouddhisme en Occident depuis la fin du 19^e siècle se manifestait au moyen de deux grandes traditions bouddhiques, le Theravāda en Europe et le Mahāyāna aux États-Unis, le bouddhisme post-1960 est un bouddhisme pluriel et diversifié. Divers courants bouddhiques issus d'Asie ont été propagés par l'intermédiaire de « missionnaires » bouddhistes chargés de transmettre le bouddhisme au-delà des frontières de l'Asie et de populariser la pratique de celui-ci auprès d'un public « euro-américain » d'origine religieuse non bouddhique. La présence d'immigrants bouddhistes en dehors de l'Asie a aussi contribué à une certaine visibilité et accessibilité du bouddhisme auprès de ce public. D'autre part, l'intérêt occidental pour la religion (non chrétienne) a cessé d'être uniquement intellectuel et spéculatif : c'est durant cette période qu'il se développe au sein du public occidental un intérêt pour la pratique du bouddhisme, principalement par l'intermédiaire de la méditation.

À partir des années 1970, le bouddhisme est entré dans une période de *recomposition institutionnelle* (ré-institutionnalisation) et d'*hétérogénéisation*. Obadia (1999; 2000a; 2001) examine cette période de la propagation du bouddhisme en dehors de l'Asie par l'intermédiaire des processus de désinstitutionnalisation du bouddhisme en Asie (à partir de la fin du 20^e siècle jusqu'à la fin des années 1960), processus par lesquels des figures bouddhistes représentant des institutions bouddhiques originaires d'Asie ont migré vers l'étranger dans un but de diffuser le bouddhisme. Malgré une « désaffiliation » religieuse dans les sociétés occidentales sur le plan de la pratique, de la croyance et de l'appartenance au christianisme, la diffusion du bouddhisme en Occident n'est pas demeurée longtemps sans structures institutionnelles : en quelques années, voire décennies, des organisations et institutions bouddhiques proprement occidentales, voire transnationales ou mondiales, ont vu le jour. Ces institutions contribuent à une ré-institutionnalisation en même temps qu'une hétérogénéisation du bouddhisme dans des contextes où les institutions « classiques » (chrétiennes) semblent avoir été mises à mal dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Les institutions bouddhiques en Asie ont également été recomposées afin de prendre en compte le déploiement de plus en plus étendu du bouddhisme. Car plusieurs maisons mères sont demeurées en Asie (cela est du moins le cas pour le bouddhisme tibétain et la méditation Vipassana), le développement du bouddhisme en Asie a eu et a des répercussions sur la diffusion du bouddhisme en Occident. Plusieurs centres bouddhiques occidentaux, dont la

majorité des temples et centres bouddhiques tibétains de même que les centres de méditation Vipassana, sont plus ou moins directement subordonnés à l'autorité de centres asiatiques. Réciproquement, plusieurs organisations bouddhiques en Occident légitiment leur appartenance à une tradition ou à une lignée sur la base d'une association avec des maîtres-enseignants bouddhistes originaires d'Asie. Ces organisations reposent sur un modèle décentralisé d'autorité et de légitimité en regard des institutions asiatiques (cela est le cas de la *Insight Meditation Society*, par exemple).

1.5. Le bouddhisme moderne au sein des processus actuels de la mondialisation

À la suite de Robertson et contrairement à Baumann, je ne conçois pas une fin de la modernité (supposant ou non une postmodernité) à laquelle succéderait une « ère » de la mondialisation : plutôt je souligne le fait que, au cours du dernier quart du 20^e siècle, la modernité bouddhique a connu des transformations significatives. Le modèle d'une modernité bouddhique, impliquant à la fois le traditionalisme et le modernisme bouddhiques, semble de moins en moins évident pour rendre compte des dynamiques bouddhiques au sein des périodes les plus récentes de la mondialisation (soit la période « de l'incertitude » et la période « millénariste » décrites par Robertson). Dans la mesure où les termes « moderne » et « mondial(isation) » ne renvoient pas à un même ordre d'idée, je nuance l'utilisation de l'expression « bouddhisme mondial(isé) ».

À partir des années 1980 environ⁶⁵, la visibilité institutionnelle du bouddhisme en Occident a atteint un nouveau degré, les réseaux bouddhiques transnationaux se sont épanouis et les activités de personnes bouddhistes populaires (le dalaï-lama, Thich Nhat Hanh – nommé par Martin Luther King pour le prix Nobel de la paix, en 1967 –, Goenka, Aung San Suu Kyi – lauréate du prix Nobel de la paix, en 1991 –, A. T. Ariyaratne, Sulak Sivaraksa, Daisaku Ikeda, pour ne nommer qu'eux) ont connu un essor sans précédent. Le dalaï-lama a par ailleurs reçu le prix Nobel de la paix en 1989. Baumann soutient que le bouddhisme a acquis, dans les sociétés occidentales industrialisées, des aspects postmodernes, dont le fait d'être pluriel, hétérogène, hybride, mondial ainsi que déterritorialisé. Il propose de désigner ce type de bouddhisme par *bouddhisme mondial* plutôt que par bouddhisme postmoderne (ou postmoderniste), afin d'éviter l'ambiguïté associée

⁶⁵ Lopez Jr (2003a, x) situe la fin de la période moderne autour des années 1980.

avec la postmodernité : « *The designation is meant to point to and conceptually capture the transnational and transcontinental flow of Buddhist ideas and practices and the global travel of Buddhist teachers and students.* » (Baumann 2001, 5) La mondialisation du bouddhisme est un processus englobant dont fait partie l'occidentalisation du bouddhisme, voire la modernisation de celui-ci :

« The globalization of Buddhism does not refer only to a spread from the center to the periphery, that is, from Asia to Western countries. It also encompasses the emergence of new centers, with regionalized Buddhist interpretations and practices. The creation of consciously labeled Western Buddhist forms is a development within this overall process. In other words, Buddhism spreading globally encounters "local transformations." The global becomes particularized and socio-culturally particular. As a consequence, globalization involves a dissolving of the Asian center(s) as the main or only agent of authority and the emergence of a variety of authority centers. » (Baumann et Prebish 2002, 6-7)

En plus d'une relativisation, d'une décentralisation et d'une hétérogénéisation des centres de l'autorité bouddhique, le bouddhisme des plus récentes décennies est marqué par des processus de laïcisation (un plus grand rôle et une plus grande autorité sont accordés aux laïcs), de féminisation (les femmes sont activement et directement intégrées dans les structures historiques du bouddhisme), de démocratisation (un égalitarisme qui considère comme égaux les hommes laïcs, les femmes laïques, les hommes moines et les femmes moniales) ainsi que de psychologisation (un accent important mis sur l'expérience personnelle intérieure et sur le pouvoir thérapeutique de la pratique bouddhique). En continuité avec le bouddhisme moderne, le bouddhisme contemporain est envisagé au premier chef comme une voie intramondaine qui prend forme au moyen de l'engagement social dans des sphères qui ne sont pas reconnues conventionnellement en tant que bouddhiques. Les initiatives interreligieuses impliquant le bouddhisme et les dialogues intrabouddhiques ont continué de se multiplier sur la base de plateformes locales et transnationales, de même que s'est développée une attitude bouddhique libérale et œcuménique qui favorise l'intégration d'éléments issus de diverses traditions au sein d'une même et nouvelle tradition. Finalement, plus qu'à toute autre époque précédente, le bouddhisme au 21^e siècle est sujet à une marchandisation et une commercialisation sans précédent⁶⁶.

66 La plupart des textes (universitaires ou populaires) portant sur le bouddhisme en Occident abordent ces traits spécifiques du bouddhisme de la deuxième moitié du 20^e siècle (entre autres

L'un des aspects les plus caractéristiques du bouddhisme au sein de la mondialisation récente serait toutefois une attitude réinventant le bouddhisme moderne en des termes qui ne sont plus explicités ou qui ne sont plus reconnaissables comme bouddhiques :

« [The global Buddhist organizations] have reinterpreted traditionalist or modernist Buddhism to such a degree that their proposed approaches might be called post-modernist content and forms of Buddhism. In particular, a few within this category of global Buddhism have gone so far as to separate method or practice from its conceptual Buddhist context. Some, such as the Insight Meditation Society, Shambhala Training, or certain vipassanā teachers, emphasize a non-Buddhist and expressively non-religious understanding, highlighting individualized "healing," therapeutic remedy, and psychological well-being. On the basis of such an understanding, I hold that – as modernist Buddhists have demythologized and rationalized traditionalist⁶⁷ Buddhism – in a related way certain post-modernist Buddhists secularize and psychologize modernist Buddhism. In whatever way the current period – following that of modernist Buddhism – might be labeled, an important part is constituted by approaches and understandings that no longer refer to themselves as Buddhist. Future developments will show whether this period of Buddhism in its appropriation to individualized and secularized contexts – at least in parts – will cease to be Buddhist. » (Baumann 2001, 32)

Ivy (2005, 328) a proposé d'appeler « post-bouddhisme » le type de bouddhisme que Baumann décrit. Selon Lopez Jr. : « *Modern Buddhism is a global phenomenon and has, in effect, developed into an autonomous Buddhist school, with its own sacred canon [...] and saints [...]*. » (Lopez Jr. 2006, 249 note 3; voir aussi Lopez Jr. 2003a). Au sein des études du bouddhisme, la thématisation du « bouddhisme mondial » (*global Buddhism*) en tant que nouvel objet d'étude ainsi que l'analyse des relations entre la mondialisation et le bouddhisme sont des phénomènes récents. Le traitement réservé à la mondialisation et à l'application de ce concept au bouddhisme est fort inégal. Peu d'études sur le bouddhisme théorisent la mondialisation au-delà des acceptions courantes de celle-ci, c'est-à-dire en tant que processus global d'homogénéisation culturelle ou en tant que processus de diffusion globale sur le plan organisationnel. La mondialisation est généralement digne de mention, mais pas d'analyse ni de théorisation. Baumann (2001, 33 note 2) remarquait que la recherche n'avait pas encore appliqué les théories actuelles de la mondialisation au

Batchelor 1994; 1997; Goldstein 2002; Harding, Hori et Soucy 2010; Henry 2006; Lenoir 1999a; 1999b; Liogier 2004; Matthews 2006; Midal 2006; Prebish 1999; Prebish et Baumann 2002; Obadia 1999; Prebish et Tanaka 1998; Williams et Queen 1999; Seager 1999).

67 Il serait plus approprié de lire « *historical* » plutôt que « *traditionalist* ». Voir la section 1.3.

bouddhisme et force est de constater que cela n'a pas encore eu lieu⁶⁸.

1.5.1. Deuxième excursus : la mondialisation de la modernité bouddhique

Le bouddhisme moderne est le produit à la fois du bouddhisme moderniste et du bouddhisme traditionaliste : il n'est pas uniquement le produit du bouddhisme moderniste. Le bouddhisme traditionaliste représente une modernisation du bouddhisme historique. Baumann (2001, 23) écrit que les caractéristiques du bouddhisme qui s'est développé à partir du troisième quart du 20^e siècle concernent principalement le bouddhisme moderniste ainsi que les bouddhistes convertis et ne concernent que secondairement le bouddhisme traditionaliste ainsi que les bouddhistes ethniques-immigrants. Je remets en question cette distinction qui présuppose, d'une part, une modernité bouddhique façonnée uniquement par le modernisme bouddhique et, d'autre part, l'idée selon laquelle une période mondiale succède à une période moderne. Baumann (2000, 13-14; 2001, 31-32) commet selon moi l'erreur d'affirmer que le bouddhisme dit « mondial » se différencie du bouddhisme moderniste (plutôt que du bouddhisme moderne) et qu'il équivaut à un bouddhisme dit « postmoderniste » (au lieu tout simplement de parler d'un « bouddhisme postmoderne »). Baumann remarque pourtant : « *An ongoing change is observable, and the cumulative tradition of Buddhism constantly engenders new interpretations of Buddhist practices and teachings. This applies to the traditionalist and modernist forms in particular [...].* » (2001, 31) Nous devons faire une distinction entre les processus de la modernisation et les processus de la mondialisation : les seconds ne succèdent pas aux premiers (la mondialité est d'un autre ordre que la modernité). Dès l'apparition de la modernité, les processus de la modernisation et ceux de la mondialisation se sont influencés mutuellement.

Bien qu'une théorie générale portant sur la diffusion du bouddhisme dans le monde contemporain se fasse toujours attendre (voir Obadia 2000b), l'étude des formes bouddhiques

68 À l'exception des travaux de Chandler (2004, voir introd., chap. 9 et 10; 2005), dans lesquels l'auteur fait un survol de théories de la mondialisation et tient compte de celles-ci dans ses analyses, et de ceux de Beyer (2006, 83-84, 225-253; 2012), dans lequel certains développements du bouddhisme sont analysés à la lumière d'une théorie de la mondialisation, la mondialisation proprement dite n'est en général traitée que superficiellement (outre Prebish et Baumann 2002 précédemment cité; voir Cadge 2005; Diehl 2002; Learman 2005; Liogier 2004; Queen 2000a; Queen, Prebish et Keown 2003; Seager 2006).

au sein des contextes asiatiques et diasporiques⁶⁹ met l'accent sur un certain nombre de caractéristiques généralisées. En plus des aspects soulevés précédemment par l'intermédiaire d'une narration historique et de deux excursus, les identités, les typologies de même que le thème de l'engagement social méritent une attention particulière.

1.6. Thématiser, analyser et problématiser le bouddhisme des 20^e et 21^e siècles

La spécificité du bouddhisme contemporain en comparaison d'autres formes précédentes du bouddhisme est thématisée grâce à l'étude des processus de la modernisation, de l'occidentalisation et de la mondialisation du bouddhisme. Le bouddhisme en Occident ne constitue plus cependant une unité centrale de l'analyse. En effet, je ne conçois pas un objet appelé « bouddhisme occidental » qui soit distinct, sous les conditions de la modernité et de la mondialité, d'autres formes bouddhiques⁷⁰. Certains problèmes auxquels ont fait face les chercheurs qui se sont intéressés au bouddhisme en Occident méritent toutefois que nous y portions un intérêt, parce que les questions qui sont soulevées sont pertinentes quant à l'étude de la mondialisation du bouddhisme.

1.6.1. Identités et typologies bouddhiques

L'un des problèmes centraux sur lesquels les chercheurs s'intéressant au bouddhisme en Occident ou au bouddhisme occidental se sont tôt penchés concerne l'identification des bouddhistes et la catégorisation des différentes approches dites « occidentales » sur le plan des pratiques ainsi que des croyances. La distinction traditionaliste/moderniste susmentionnée constitue l'une des typologies courantes de la diversité bouddhique moderne, mais son application demeure généralement limitée aux manifestations asiatiques du

69 Plutôt que d'opposer l'Occident à l'Asie, j'emploie ici l'usage que Baumann fait du terme « diaspora ». Décontextualisant le terme de son application historique aux Juifs, Baumann entend par « diaspora » : « [Diaspora] will denote a religious-cultural group and tradition which survives and endures in a territory which is geographically and culturally different from the region where the group and/or religious tradition has had its origins. » (Baumann 2007d, 285) Or puisque le bouddhisme est originaire de l'Inde, le bouddhisme en Asie et le bouddhisme hors de l'Asie sont tous deux diasporiques ! En différenciant des périodes de l'histoire du bouddhisme, nous pouvons cependant affirmer, par exemple, que le Theravāda au Sri Lanka est diasporique par rapport au Theravāda en Inde *durant la période classique*, de même que le bouddhisme tibétain au Canada est diasporique par rapport au bouddhisme tibétain en Inde et au Tibet *durant la période moderne*.

70 Le « bouddhisme occidental » est thématisé dans la plupart des textes portant sur le bouddhisme en Occident (voir note 61, p. 62).

bouddhisme moderne – comme en fait foi l'utilisation que réserve Bechert à cette typologie, à l'exception de Baumann qui propose de l'appliquer globalement. En amont des questions relatives à la typologie des bouddhistes se pose la question initiale de savoir *qui* est bouddhiste et *comment*, ou sur quelles bases, pouvons-nous reconnaître une personne bouddhiste. Ce problème est évident lorsque l'objectif de la recherche consiste à dresser un portrait des populations bouddhistes en Occident, généralement à partir des recensements (Beyer 2010; Castel 2005).

Charles S. Prebish a soutenu à de multiples occasions qu'un bouddhiste est quelqu'un qui dit « Je suis bouddhiste » (voir Prebish 1979, 56; 1999, 53-56; 2010). Le fondement de l'argument de Prebish repose sur le fait qu'une personne qui s'identifie ainsi est en mesure d'adopter à la fois une perspective *émique* et une perspective *étique* au sujet de sa déclaration. Prebish généralise au bouddhisme la définition d'un mystique avancée par Bharati (1976, 25):

« Here is what I regard as a thoroughly operational definition of a mystic [Buddhist]: A mystic [Buddhist] is someone who says "I am a mystic [Buddhist]," or words to that effect, consistently, when questioned about his most important pursuit. Further, his statement must be an etic statement – that is to say, it has to have a general widely applicable meaning, and must not be a term used only by a group of people in a manner peculiar to them, emically, that is. » (Bharati cité par Prebish 1999, 56; italiques dans le texte)

Compte tenu du fait qu'une perspective *émique* et qu'une perspective *étique* sont toutes deux des perspectives d'observation d'un phénomène donné⁷¹, l'argument de Prebish suppose que le locuteur ait réflexivement conscience de sa propre déclaration. Mais la réflexivité n'est pas une condition nécessaire pour qu'un locuteur s'identifie lui-même comme mystique ou comme bouddhiste : cette déclaration peut ne relever tout simplement que d'une acception « innée » de ce que « être bouddhiste » signifie. Prebish et Bharati semblent interpréter incorrectement le concept « *émique* » en considérant une énonciation *émique* comme une

71 À l'origine, les termes « *émique* » et « *étique* » ne s'appliquaient qu'au langage et à la linguistique; ils sont repris ici dans un cadre anthropologique. Dans le cadre de l'étude des religions, Russell T. McCutcheon définit comme suit les termes « *émique* » et « *étique* » : « *The emic perspective [...] is the outsider's attempt to produce as faithfully as possible – in a word, to describe – the informant's own description or production of sounds, behavior, beliefs, etc. [...] The etic perspective is the observer's subsequent attempt to take the descriptive information they have already gathered and to organize, systematize, compare – in a word, redescribe – that information in terms of a system of their own making [...].* » (McCutcheon 1999, 17)

déclaration implicite qui n'a pas de valeur heuristique tant du point de vue descriptif que du point de vue explicatif. Ceci dit, l'argument de Prebish soutient que l'auto-identification en tant que bouddhiste est suffisante pour qu'une personne soit considérée comme bouddhiste.

Selon Thomas A. Tweed également, les études du bouddhisme en Occident doivent considérer comme bouddhistes toutes les personnes qui s'identifient comme bouddhistes. Elles ne devraient ni construire ni reproduire des définitions normatives de l'identité bouddhique, lesquelles définitions serviraient à évaluer les déclarations identitaires personnelles (Tweed 2002, 24). Tweed soutient que les « sympathisants », lesquels constitueraient l'un des types possibles de « bouddhistes » au sein du bouddhisme en Occident, représentent un type problématique en ce que ceux-ci ne s'identifient pas toujours comme bouddhistes, mais adoptent à divers degrés des comportements, des croyances ou des pratiques qui sont généralement associées avec les bouddhistes (Tweed 1999; 2002). Or, la reconnaissance même de l'existence des sympathisants du bouddhisme (se disant bouddhistes ou non) implique en définitive de tenir compte aussi de ceux-ci en tant qu'un phénomène identitaire bouddhique.

1.6.2. Les « deux bouddhismes » et le westphalisme au sein des observations du bouddhisme

Nous sommes dès lors confrontés à un problème double. D'une part, l'absence potentielle des sympathisants au sein des entités sociales instituées ou institutionnalisées du bouddhisme (groupes, organisations, etc.) nuit à leur reconnaissance et à leur observation, dans la mesure où les études courantes du bouddhisme focalisent principalement sur les organisations et les traditions (au sens large) en tant que lieu et unité de la recherche empirique. Cette focalisation du regard scientifique des études bouddhiques sur les organisations reflète le modèle westphaliste expliqué ci-dessus. D'autre part, si nous acceptons théoriquement qu'est bouddhiste une personne qui se dit telle, les déclarations du type « Je suis bouddhiste » qui ne sont pas reconnues et acceptées par d'autres personnes, bouddhistes ou non, ne peuvent être prises en compte dans les catégories au moyen desquelles l'appartenance au bouddhisme est habituellement analysée. Cela est attribuable au westphalisme qui persiste au sein des études empiriques du bouddhisme, mais aussi à la normativité des discours bouddhiques et académiques. Comment est-il en effet possible d'observer les pratiques et les croyances des sympathisants autrement qu'au moyen d'une analyse qui cherche à saisir une différence entre

un type de « pratiquant » et un autre? À cela, Tweed répond : « *There is hybridity all the way down. In this sense, religious identity is usually complex. Ambivalence is the norm.* » (2002, 19) L'hybridité du bouddhisme contemporain qu'amplifie les processus de l'hétérogénéisation du bouddhisme durant la deuxième moitié du 20^e siècle pose à l'observation le problème de rendre compte des différences tant sur le plan diachronique que sur le plan synchronique. Sans supposer un modèle historique normatif pour les pratiques ou les croyances observées, je pense qu'il est possible d'observer les différences sans les réifier. L'hybridité dont fait mention Tweed ne doit pas mener à une posture intellectuelle ambivalente.

L'hétérogénéité du bouddhisme contemporain est principalement traitée au sein des études du bouddhisme au moyen de typologies variées qui différencient différents types de bouddhisme ou de bouddhistes, ou les deux. Le paradigme typologique dominant différencie fondamentalement deux types de bouddhisme et de bouddhistes sur la base d'un critère ethnoreligieux : ce sont le bouddhisme « ethnique des Asiatiques immigrants » et le bouddhisme « des Occidentaux ou Euro-Américains non asiatiques convertis ». Les applications de ce modèle présentent de multiples variations au sein de chacun des champs lexicaux supposés par la typologie. Ces « deux bouddhismes » sont imaginés comme des réalités opposées ne partageant que peu de similitudes sur les plans de la pratique et de la croyance, ainsi que sur les plans des appartenances religieuse, culturelle et ethnique. Bref, ces deux bouddhismes sont représentés de telle manière que leur substance, leur forme et leur fonction n'ont que peu ou pas d'éléments en commun.

L'idée sous-jacente au modèle des « deux bouddhismes » a été élaborée par Prebish (1993; 1999, 57-63). Ce dernier n'a cependant pas formulé des catégories définies explicitement comme le sont les catégories « ethnique-asiatique » et « converti ». Ces catégories ont ultérieurement pris forme et ont été peaufinées dans les travaux d'autres auteurs, tels que Fields (1992; 1994), Numrich (1996) et Seager (1999; 2002). Paul D. Numrich (2006) porte un regard rétrospectif et réflexif sur la production de ce modèle qui est devenu un présupposé au sein des études de la diversité bouddhique contemporaine. Le consensus implicite est qu'il existe une différence binaire au sein du bouddhisme contemporain et l'application même de cette approche binaire est tenue pour acquise, que les

auteurs parlent explicitement des « deux bouddhismes » ou non (Numrich 2006, 212). D'autres typologies classent les bouddhistes en Occident selon des critères différents : par exemple en fonction des modes de transmission (Nattier 1998; Obadia 2000a; 2001) ou en fonction des catégories weberiennes de la religion native, l'« Église », et de la religion élective, la « secte » (Obadia 1999).

D'un point de vue critique, le modèle des deux bouddhismes ne pose pas assez clairement la question des identités et des appartenances ethnoreligieuses (voir Boisvert, Litalien et Thibeault 2006; Thibeault 2006b). Il présuppose une conception inégale de l'ethnicité : l'ethnicité ne servirait qu'à qualifier les individus et les groupes minoritaires issus de l'immigration. Elle ne serait pas pertinente pour qualifier les personnes associées avec la population majoritaire. Dans une telle situation, les immigrants, les communautés culturelles, ou les minorités visibles sont considérés comme « ethniques » par les individus composant le groupe majoritaire (invisible) de la société, lesquels en retour ne se considèrent pas comme « ethniques ». Autrement dit, le modèle des « deux bouddhismes » ne rend pas compte de manière appropriée du contexte ethnoreligieux des Occidentaux d'origine ethnique non asiatique et d'origine religieuse non bouddhique. Or, comme l'écrit Bastenier (2004, 132) : « On [n']assiste jamais à l'émergence d'une affirmation ethnique isolée, mais à celle d'un système d'affirmations ethniques complémentaires se répondant par le truchement d'un réseau d'imputations croisées. » C'est ainsi que Bastenier propose, en se référant à Fredrik Barth, d'utiliser le terme ethnicité comme « un concept d'organisation sociale qui nous permet de décrire les frontières et les relations des groupes sociaux en termes de contrastes culturels hautement sélectifs qui sont utilisés de façon emblématique pour organiser les identités et leurs interactions » (Barth cité par Bastenier 2004, 136). L'ethnicité est donc plus construite et relative que de nature substantive et primordiale. Les traits distinctifs (religion, culture, langue, nourriture, code vestimentaire, histoire, mode de vie, valeurs, attitudes morales, etc.) auxquels l'ethnicité fait appel sont sélectionnés dans le cadre d'un processus de définition fortement influencé par le contexte (Bastenier 2004; Bramadat 2005; Juteau 1999; Rousseau 2012). Le fait de ne pas considérer les caractéristiques ethnoreligieuses des bouddhistes convertis fait abstraction du processus d'institutionnalisation d'une culture bouddhique particulière chez ceux-ci. Il devrait donc être plus question d'une transformation

de l'identité ethnoreligieuse des Occidentaux (d'origine non asiatique) que de la « création » originale, nouvelle et sans précédent d'une culture bouddhique occidentale.

Numrich (2006, 207, 216-217) reconnaît la nature construite et dynamique de l'ethnicité, mais ne problématise pas la discontinuité au sein de la transmission de génération en génération de l'identité ethnique bouddhique. Il ne tient pas compte du fait que des processus *sélectif* et *électif* puissent modifier le caractère « assigné » d'une telle identité. Il envisage qu'il soit possible dans le futur que le terme « converti » puisse s'appliquer à la descendance de la première génération des convertis et qu'il soit possible que le terme « ethnique » soit approprié pour qualifier les prochaines générations nées des bouddhistes convertis. Mais il ne problématise pas l'identité ethnoreligieuse des Occidentaux de la première génération *avant* et *après* que ceux-ci adoptent des pratiques ou des croyances bouddhiques (la conversion n'étant pas nécessaire). La typologie des deux bouddhismes ne pourrait donc rendre compte au mieux que des immigrants ou des convertis de la première génération. Les enfants des deuxième et troisième générations de chacun de ces deux « groupes » ne peuvent être considérés comme « bouddhistes ethniques » ou « bouddhistes convertis » au même titre que leurs parents (voir Baumann 2001, 24; Hori 2010, 18).

Les solutions de remplacement au modèle des « deux bouddhismes » ne font en définitive que traduire le problème typologique en des termes différents. Structurellement, ces options continuent d'opposer deux types de bouddhisme, peu importe comment ceux-ci sont définis. Wendy Cadge (2005) focalise sur les processus de formation de l'identité personnelle dans le cadre de son étude comparative de deux groupes bouddhistes qu'elle distingue malgré tout au moyen des appellations « pratiquants immigrants » et « pratiquants convertis ». Elle rend compte de l'identité personnelle de *tout* pratiquant en distinguant entre des processus entraînant des traits identitaires « assignés » (ang. *ascribed identities*) et des processus entraînant des traits identitaires « accomplis » (ang. *achieved identities*). Sur le plan religieux, elle situe les identités bouddhiques en fonction d'un continuum où les croyances dans le surnaturel correspondent à l'un des deux pôles et où le rationalisme correspond au second. Bien que cette approche permette de revaloriser le choix qui est impliqué dans la construction de l'identité des bouddhistes ethniques et bien qu'elle permette de reconnaître le conditionnement ethnoreligieux dont sont l'objet les bouddhistes convertis,

elle ne remet pas fondamentalement en question le modèle typologique de base. Influencée sur le plan méthodologique par le présupposé westphaliste, Cadge se concentre sur deux organisations qu'elle désigne et différencie en fonction même du modèle des deux bouddhismes : les frontières religieuses, sociales et culturelles sont par ailleurs claires entre ces deux groupes. L'approche subséquente qu'elle propose ne fait qu'accroître la complexité du modèle de base, mais ne remet pas celui-ci en question.

La distinction traditionalisme/modernisme proposée par Baumann ne remet pas centralement en question le modèle des « deux bouddhismes ». En effet, bien que ce dernier dise rejeter la distinction ethnique/converti, il historicise la diffusion du bouddhisme en Occident principalement en fonction de cette dernière distinction. Les bouddhistes asiatiques immigrants sont ainsi associés avec le traditionalisme bouddhique et les convertis, avec le modernisme bouddhique (Baumann 2000; 2001; 2002a; 2002b; 2007d). Numrich a fait la remarque suivante au sujet des relations entre traditionalisme, modernisme, bouddhiste ethnique et bouddhiste converti :

« Although modernist sentiments among ethnic-Asian Buddhists share some similarities with the modernist Buddhism found in non-Asian convert circles, I would argue that the ethno-religious context of Asian Buddhism makes a categorical difference. When ethnic-Asian Buddhists move from a traditionalist to a modernist interpretation of Buddhism, or even when they simply debate the two interpretations among themselves, they do so in the context of their ethnic-Asian identity, an identity reinforced by racial boundaries in Western societies. » (Numrich 2006, 221)

Cette remarque sape les fondements d'une distinction traditionalisme/modernisme en la réduisant à la distinction ethnique/converti. Les termes « bouddhiste traditionaliste » et « bouddhiste ethnique-immigrant » sont donc généralement interchangeables. Aussi, le terme « bouddhiste converti moderniste » est un pléonasme, car selon l'analyse de Baumann tous les bouddhistes convertis adhèrent à l'attitude moderniste. Les seules exceptions que note Baumann (2001, 28) sont les Occidentaux qui adhèrent à un certain traditionalisme au sein du bouddhisme tibétain (en adoptant des rituels d'offrande, des pratiques purificatoires ainsi que des pratiques liturgiques). Mais Baumann laisse entendre que ce ne sont là que des exceptions confirmant la règle.

Finalement, c'est une erreur d'opposer l'ethnicité et la conversion. Chacune correspond à des dynamiques distinctes qui sont toutefois superposables. Il faudrait donc rendre compte de la formation des identités de *tous* les bouddhistes en fonction de l'ethnicité et, de manière séparée, de la formation des identités « électives » de *tous* les bouddhistes en fonction de la conversion. L'un et l'autre processus ne sont pas indépendants, mais ce qu'il faut éviter est une construction erronée qui suppose que l'ethnicité s'oppose à la conversion. Si nous poursuivions dans la voie de l'analyse ethnoreligieuse, ce sont plutôt des distinctions ethnique/non ethnique et converti/non converti dont il faudrait rendre compte. Or l'une et l'autre distinction sont impossibles à soutenir : il n'y a pas de personne ni de groupe qui ne soit pas ethnique, d'une part, et tout trait hérité au sein de l'identité religieuse est nécessairement le produit d'un accomplissement contextuel, d'autre part. Des taches aveugles persistent au sein de la distinction dichotomique qui opère au cœur du modèle des « deux bouddhismes ».

1.6.3. Bouddhisme engagé

Outre les controverses et les débats qui se poursuivent toujours au sujet de la typologie des « deux bouddhismes », la formation, la reconnaissance et l'observation réflexive d'une attitude socialement engagée au sein du bouddhisme moderne sont l'objet de nombreuses réflexions. Désignée par « bouddhisme (socialement) engagé », cette attitude s'est muée en un mouvement, voire en une éthique ou une tradition nouvelle selon certains, dont l'amplitude serait mondiale. Bien que les activités missionnaires de Dharmapāla au début du 20^e siècle soient potentiellement constitutives d'un prototype du bouddhisme socialement engagé, du moins de par la résonance politique des actions de ce dernier, l'expression « bouddhisme engagé » est attribuable au moine vietnamien Thich Nhat Hanh qui, durant les années 1960 au Viêt Nam, a conçu un bouddhisme impliqué activement auprès de la population. L'expression « bouddhisme engagé » est ainsi apparue et s'est initialement développée en tant qu'une description *émique*⁷² promue par des bouddhistes aspirant réflexivement à un idéal social bouddhique. L'expression est par la suite devenue courante au sein des études du bouddhisme en tant que catégorie explicative – *étique* – s'appliquant aux pré-supposés, aux enseignements et aux méthodes de bouddhistes voulant transformer les

72 Voir note 66 (p. 68) ci-dessus.

institutions sociales en fonction d'une compréhension moderne des idéaux bouddhistes (voir Chandler 2004, 79).

Le bouddhisme engagé peut être entendu comme la transformation des visées extramondaines du bouddhisme historique en une volonté d'action intramondaine – *dans le monde* – sur le plan social (Jones 1999, 223). Le bouddhisme *engagé* suppose que le bouddhisme n'a pas toujours été *engagé*. Mais force est de constater que, historiquement, les bouddhistes laïcs ont généralement été préoccupés par la vie dans le monde (par l'intermédiaire de rituels propitiatoires, par exemple), malgré une certaine préoccupation pour la vie future (par l'intermédiaire de la génération du mérite karmique). Aussi, les communautés monastiques répondaient rituellement aux besoins intramondains des laïcs et servaient par ailleurs d'institutions sociales sur le plan éducatif, entre autres. Les grands idéaux sotériologiques du bouddhisme ne se traduisaient pas non plus nécessairement dans les aspirations de tous les moines de cette période. Bien que la politique et la religion n'aient pas durant cette période constituées deux sphères sociales distinctement différenciées, à cause des relations étroites de pouvoir entre la monarchie, les classes dirigeantes et le *saṅgha*, le *saṅgha* jouissait d'une influence relative sur la régulation de la vie sociale et, de ce point de vue, n'était pas si « désengagé » que cela (voir Harris 1999a). Il semble que l'apparition d'un bouddhisme « socialement sensible⁷³ » soit la marque distinctive d'une forme bouddhique particulière dans la modernité et au sein de la mondialisation.

Christopher S. Queen est sans aucun doute l'un des observateurs du bouddhisme engagé les plus cités (Queen 2000a; 2002; Queen et King 1996a; Queen, Prebish et Keown 2003). Dans l'un de ses premiers textes, Queen (1996) entreprend de définir le bouddhisme engagé directement à partir des transformations modernes du bouddhisme en Asie. Il porte une attention particulière à diverses organisations bouddhiques asiatiques qui ont mis de l'avant des programmes concrets d'action sociale et politique, soit en réaction à un régime jugé contraire au dharma, soit de manière proactive afin d'instaurer dans la sphère publique un bouddhisme « sensible » aux besoins intramondains de la population. Située au cœur de la manière dont Queen envisage le bouddhisme engagé, l'expression « mouvement bouddhique de libération » exprime l'aspect associatif volontaire d'individus qui sont guidés par des

73 Traduction de « *socially responsive Buddhism* » (Tedesco 2003, 161).

leaders exemplaires et qui sont inspirées par un idéal social qu'ils souhaitent réaliser tous ensemble au moyen d'approches et de conduites identifiées comme bouddhiques (Queen 1996, 10).

« Buddhist [liberation] movements are always nonviolent and, indeed, often contribute innovative ideas and actions to the global discourse on the theory and practice of nonviolence. [T]hese movements are characterized by a fundamental commitment to making Buddhism responsive to the suffering of ordinary Buddhists. They are concerned to mobilize the Buddhist laity to address their own economic, social, political, and spiritual needs; to contribute to the amelioration of conditions that produce suffering for all living beings; and, finally, to reform, in light of the demands of modernity, Buddhist doctrines and institutions. It is, finally, their focus upon the relief of concrete economic, social, political, and environmental ills that qualifies these movements as "liberation movements," and it is their commitment to pursue this end on the basis of Buddhist spirituality and heritage that makes them "Buddhist liberation movements." » (Queen et King 1996b, x-xi)

Ces mouvements bouddhistes de libération ont pour la plupart vu le jour dans des contextes de mobilisation, de protestation et de soulèvement sociopolitiques en réaction à des réalités sociostructurelles perçues comme injustes. Le bouddhisme engagé problématise et développe l'idéal de la libération qui est central aux mouvements bouddhiques de libération : il s'effectue un passage d'une conception extramondaine de la libération à une conception intramondaine de celle-ci, sur la base d'une distinction *libération hors du monde/libération dans le monde* (Queen 1996, 11). Queen (2000b) soutient que le bouddhisme engagé s'est progressivement différencié comme une forme distincte du bouddhisme contemporain.

« [S]ocially engaged Buddhism—the application of the Dharma, or Buddhist teachings, to the resolution of social problems—has emerged in the context of a global conversation on human rights, distributive justice, and social progress. [T]he general pattern of belief and practice that has come to be called "engaged Buddhism" is unprecedented, and thus tantamount to a new chapter in the history of the tradition. As a style of ethical practice, engaged Buddhism may be seen as a new paradigm of Buddhist liberation. » (Queen 2000a, 1-2)

Ainsi, les mouvements bouddhiques de libération n'étaient pas encore tout à fait des formes du bouddhisme engagé : les secondes se superposeraient sur les premières tout en les différenciant. Le bouddhisme engagé serait ainsi issu d'une réflexivité moderne portant sur

l'humanisme, la conception d'une nature collective et sociale de la souffrance, ainsi que la nécessité d'agir collectivement pour soulager la souffrance systémique (Queen 2000b, 3).

Le qualificatif « engagé » au sein de l'expression « bouddhisme engagé » renvoie à divers types d'engagement qui se situent sur un continuum. L'un des pôles est constitué par l'engagement strictement personnel (par exemple, la pratique individuelle et privée de la méditation) et l'autre est composé par l'engagement et le service collectifs qui visent à établir de nouvelles institutions sociales au sein de la sphère publique (Queen 2000b, 8-11). Le critère de distinction entre les deux pôles de l'engagement est d'ordre éthique. Selon Queen (2000b, 11-17), le bouddhisme s'est développé en différentes expressions sociohistoriques sur la base de diverses orientations éthiques non exclusives les unes par rapport aux autres : 1) l'éthique de la discipline (éviter de causer du tort à quelque être vivant que ce soit) ; 2) l'éthique de la vertu (cultiver les états mentaux sains) ; 3) l'éthique du service (se dévouer à autrui sur la base du modèle du *bodhisattva*) ; et 4) l'éthique de l'engagement. L'éthique de l'engagement serait totalement originale et inédite, car elle implique à la fois les trois orientations éthiques précédentes et les dépasse. L'altruisme ne suffirait pas à la tâche visant à transformer les institutions sociales qui sont à la source de souffrances structurelles.

Selon Queen, le bouddhisme engagé incarne l'accomplissement historique de l'évolution de la conception bouddhique de la souffrance⁷⁴. La souffrance sociostructurelle que thématisent et problématisent les bouddhistes engagés ainsi que les observateurs du bouddhisme engagé dépasse la sphère individuelle : « *“Action dharma” is the dharma of social service and activism, premised on the belief that suffering is not only the result of individual karma, and that its remediation requires collective effort.* » (Queen 2003, 27, voir aussi p. 7-8). La transformation de la conception de la souffrance est concomitante d'un changement en lien avec la sotériologie bouddhique :

« A profound change in Buddhist soteriology—from a highly personal and other-worldly notion of liberation to a social, economic, this-worldly liberation—distinguishes the Buddhist movements in our study. The traditional conception of karma and rebirth, the veneration of the bhikkhu saṅgha, and the focus on ignorance and psychological attachment to account for suffering in the world (the second Noble Truth) have taken second place to the application of highly

74 Queen avait déjà présenté cette idée dans certains textes (Queen 1996; 2000b), mais c'est dans un texte ultérieur qu'il met l'accent directement sur cet élément (Queen 2003).

rationalized reflections on the institutional and political manifestations of greed, hatred, and delusion, and on new organizational strategies for addressing war and injustice, poverty and intolerance, and the prospects for "outer" as well as "inner" peace in the world. » (Queen 1996, 10)

Une telle conception structurelle de la souffrance serait absente au sein du bouddhisme prémoderne. Le bouddhisme que Queen appelle « ancien » (*early Buddhism*) était plus préoccupé par la quête de la libération individuelle que par le service altruiste ou la transformation des institutions sociales *per se*. Autrement dit, le bouddhisme ancien ou prémoderne n'était pas *engagé* (Queen 1996, 13; 2000b, 17; 2003, 10). Corollairement, le bouddhisme prémoderne ne pourrait pas être considéré comme *la* source du bouddhisme engagé, car ce dernier est davantage le fruit de développements historiques attribuables à la modernité, au colonialisme, à l'orientalisme et au développement en Asie d'un bouddhisme moderniste. Le bouddhisme engagé est ainsi décrit comme un produit hybride qui est issu des relations complexes entre le monde européen et le monde asiatique de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. L'intégration au sein du bouddhisme moderne des valeurs de l'environnementalisme, de l'humanisme, de l'individualisme, de la démocratie et de l'activisme social a contribué à la formation d'un bouddhisme en discontinuité avec la « tradition » :

« The primary goal of engaged Buddhism today is a stable order and a just society, seen as necessary or prior conditions for the discovery of genuine freedom (or awakening) by each person. It is never asserted by engaged Buddhism that [the traditional Buddhist ideals of] individual freedom and awakening are unimportant or unrelated to social justice, human rights, and environmental protection, but it is critical to stress the distinction between immediate and long-term objectives. » (Queen 2003, 20, voir aussi p. 8-13)

La distinction extramondain/intramondain qui opère au sein de la conception de la spécificité du bouddhisme engagé nous renvoie à la typologie idéaltypique de Max Weber quant aux diverses « voies du salut⁷⁵ ». L'idée selon laquelle le bouddhisme engagé est le produit de la

75. Pour Weber, l'activité mystique se concentre sur l'immanence – un projet à long terme qui implique la modification du rapport personnel au monde –, alors que l'activité ascétique se concentre sur la transcendance – un projet à court terme visant la concrétisation dans le monde des idéaux religieux poursuivis, sinon un signe de cette réalisation (Weber 1995, 294-346; 1996, 177-240; voir aussi Trigano 2001, 53-115). Bien que Weber soutienne que le monachisme bouddhique « ancien » corresponde à un mysticisme extramondain (Weber 1996, 461-481; 2003, 361-386, 521-540; Gellner 2001, 85-105 reprend la typologie weberienne), le bouddhisme a entretenu des liens très étroits avec le monde sociopolitique depuis le règne d'Asoka au 3^e siècle

transformation d'une sotériologie bouddhique extramondaine à une sotériologie bouddhique intramondaine est récurrente (Chandler 2004, 45; Jones 1999, 194, 223; King 1996b, 417-420; Metraux 1996, 390; Seager 2006, 32; Stone 2003a, 74).

Des auteurs qui contestent le concept du bouddhisme engagé soutiennent que le bouddhisme engagé n'est pas véritablement bouddhique ou que celui-ci n'est pas essentiellement moderne⁷⁶. Nous pouvons aussi remettre en question ce concept par l'intermédiaire des études portant sur des organisations transnationales telles que Ciji, Foguangshan et Sōka Gakkai International, lesquelles sont généralement considérées par les observateurs du bouddhisme engagé comme des organisations bouddhiques engagées⁷⁷. Ces formes bouddhiques ont tendance à adopter une attitude sociopolitique conservatrice : cette posture maintient le *statu quo* et légitime potentiellement les institutions en place. Elles représentent diverses expressions d'un bouddhisme plus « progressiste » (Jones 2003, 135) qu'engagé (au sens défini ci-dessus), lequel est quelque peu différencié d'autres types

avant l'ère courante (Harris 1999b).

- 76 D'aucuns s'opposent à l'idée selon laquelle la souffrance peut être envisagée socialement et collectivement au sein du bouddhisme. Si le bouddhisme engagé ne repose pas sur au moins un enseignement originel du Bouddha, soutient James E. Deitrick (2003, 262-263), il ne peut pas être considéré comme vraiment bouddhique. Il est alors bouddhique uniquement de par son appellation. Cette posture intellectuelle me semble bien trop normative et arbitraire, dans la mesure où elle dénie la construction historique du bouddhisme. Thomas F. Yarnall (2003, 324, 328-331) soutient que l'éthique de l'engagement au sein du bouddhisme est apparue au sein du bouddhisme Mahāyāna, bien avant la modernité. Toutefois, le bouddhisme Mahāyāna que Yarnall conçoit est demeuré, dans les faits, l'apanage d'une élite monastique et ne s'est pas diffusé dans la population (voir Harvey 1993, 121; Magnin 2003, 348).
- 77 De manière générale, ces organisations et leurs leaders respectifs, Zhengyang (née en 1937), Xingyun (né en 1927) et Daisaku Ikeda (né en 1928), promeuvent des approches dites « sécularisées » (c'est-à-dire plus ou moins reconnaissables comme bouddhiques) qui intègrent à des degrés variables la démocratisation, la laïcisation, l'action dans la sphère publique, l'humanisme, la liberté, l'individualisme et l'égalité en tant qu'orientations idéologiques. Un aspect du bouddhisme engagé fait cependant défaut au modèle que ces organisations poursuivent : la souffrance appréhendée socialement. L'individualisme au sein du programme de ces organisations se traduit par une valorisation de l'initiative personnelle et de la volonté d'opérer en soi-même une transformation intérieure libératrice. La libération de soi est conçue comme une condition de la transformation du monde. La réalisation de sa propre puissance est considérée comme fondamentale à la transformation de soi et du monde. Aucune de ces trois organisations n'appuie des actions sociopolitiques qui remettraient en questions les structures établies : la confrontation est découragée et en définitive les types d'engagement social auxquels ces organisations donnent forme ne sont pas à contre-courant des structures sociales dominantes. Voir les travaux de Chandler (2002; 2004; 2005), Huang (2003; 2005), Jones (1999; 2003), Metraux (1996), Seager (2006), Stone (2003a; 2003b), Wilson et Machacek (2000). J'aurais aussi pu inclure une discussion sur les réformes « progressistes » du moine chinois Taixu, qui a vécu de 1890 à 1947 (Yu 2005).

bouddhiques modernes, comme le bouddhisme traditionaliste et le bouddhisme moderniste. D'aucuns préfèrent les désigner au moyen d'autres appellations, telles que « bouddhisme humaniste », « humanisme bouddhique » ou « bouddhisme d'ici-bas⁷⁸ ». Le concept du bouddhisme engagé semble soit limité dans son application, soit biaisé. Il serait biaisé à cause d'une trop forte réflexivité bouddhique qui confond l'ordre de l'autodescription et de l'autoaffirmation avec l'ordre de l'explication. En effet, les frontières entre l'autolégitimation et l'explication semblent bien confuses au sein d'un modèle heuristique occidentalocentrique qui défend la nouveauté et l'originalité du bouddhisme engagé. Il semble par contre raisonnable d'admettre que, d'une part, l'engagement social n'a pas été étranger aux bouddhistes prémodernes (peu importe comment ils auraient pu expliciter cet engagement) et que, d'autre part, il se soit développé dans la modernité des formes innovatrices de l'éthique bouddhique. Je souligne donc le fait que la thématization et la conceptualisation de l'« engagement » ainsi que du bouddhisme « engagé » sont récentes. J'insiste aussi sur l'idée selon laquelle le modèle du « bouddhisme engagé » est contingent et conditionnel : contrairement à ce que des apologistes du bouddhisme engagé affirment, ce dernier ne représente pas une finalité ni le parachèvement du bouddhisme dans la (post)modernité. Par contre, les thèmes de la « libération de soi » et de la « libération du monde » (ou d'« autrui ») qui sont impliqués dans de nombreuses descriptions du bouddhisme moderne et du bouddhisme engagé méritent une analyse plus approfondie au moyen de la thèse de l'individuoglobalisme avancée par Raphaël Liogier.

1.6.4. Individuoglobalisme bouddhique

La thèse de l'individuoglobalisme développée par Raphaël Liogier (2004; 2009a) articule très précisément les relations entre l'individu et le monde qui se retrouvent au cœur d'une problématique moderne du salut⁷⁹. Liogier privilégie une étude de l'idéologie qu'il conçoit comme une « interprétation de ce qui est et/ou de ce qui devrait être, dans un rapport sociopolitique » (p. 66) et comme « une interprétation non neutre de la réalité

78 Les termes taïwanais qui désignent le bouddhisme mis de l'avant par Xingyun sont *rensheng fojiao* (lit. « bouddhisme pour la vie humaine ») et *renjian fojiao* (lit. « bouddhisme pour le monde humain »). Chandler (2004; 2005) traduit tous deux par « bouddhisme humaniste », alors qu'André Laliberté (communication personnelle, 22 août 2007) ne retient pas cette expression et préfère, pour traduire *renjian fojiao*, l'appellation « bouddhisme d'ici-bas ». Seager (2006) emploie « humanisme bouddhique » pour qualifier l'orientation de Sōka Gakkai International.

79 Sauf mention contraire, toutes les références dans cette section renvoient à Liogier (2004).

sociopolitique » (p. 67). L'*individualisme* et le *globalisme* constituent deux postures idéologiques qui sont interreliées au sein d'une vision idéologique unifiée. L'*individualisme* résulte du « processus contemporain d'individuation » (p. 80 n. 2); il exprime la valorisation de l'épanouissement de la personne sur le plan le plus *individuel* qui soit et « au sens le plus narcissique du terme » (p. 295), à l'extérieur du couple, de la famille, des amis, du travail, des loisirs, etc. Le *globalisme* exprime quant à lui l'accent qui est mis sur l'importance de la responsabilité et de l'engagement de l'individu face au monde. Dans ledit monde, des discours bouddhiques mondialistes « prône[nt] le développement d'une conscience planétaire, la mondialisation du pouvoir politique, la mise en place de stratégies sociales et culturelles à l'échelle planétaire » (p. 80). Le monde est sous ces conditions envisagé dans sa globalité, « au sens le plus utopique du terme » (p. 295), par-delà toutes les frontières ainsi que les limites possibles et unimaginables (le monde transcende ainsi toute notion d'espace, ou toute idée d'ensemble concernant la société ou l'État-nation; il englobe et dépasse les règnes minéraux, végétaux et animaux; il ne se limite ni à l'univers physique ni à la psyché humaine). Ainsi, les

discours bouddhistes pourront se comprendre sous le rapport apparemment contradictoire entre mondialisme et individualisme. Ils prétendront *pacifier* les contraires. Ainsi se constitue une dialectique : un discours qui se propose de surmonter l'opposition apparente entre le développement de l'individualité et celui de la conscience mondiale. (p. 80-81; italiques dans le texte)

Que l'opposition entre individualisme et globalisme soit factuelle ou imaginaire importe peu tant qu'il se produit une « dynamique [...] qui fait passer les aspirations de l'individuel au global et inversement » (p. 295) : « mon » développement personnel est de la sorte appréhendé à travers « notre » devenir global et *vice versa*. L'individuoglobalisme (ou individuomondialisme⁸⁰) se manifeste ainsi au sein de discours soutenant l'idée selon laquelle l'« individu est à la fois source d'énergie et traversé par une énergie qui le dépasse : liaison mystique entre l'individuel et le global, le soi le plus intime et le monde le plus cosmique » (Liogier 2009a, 141).

80 Liogier (p. 81) spécifie qu'il préfère le terme « globalisme » qui, selon lui, exprime mieux l'idée de plusieurs mondes qui sont englobés et transcendés.

L'individuoglobalisme intègre une tendance postmatérialiste de type solidariste-universaliste. Cela signifie que l'individuoglobalisme ne correspond pas à une sortie du monde matérialiste, mais

à un certain rapport au développement actuel du capitalisme, c'est-à-dire à une certaine manière de gérer et d'orienter la globalisation du capitalisme. Les mouvements religieux participent à la socialisation des acteurs de cette globalisation, quelle que soit leur position, plus ou moins avantageuse, plus ou moins dominante ou dominée. Les groupes religieux permettent d'intérioriser sous forme de croyance religieuse les valeurs théoriques qui légitiment le fonctionnement pratique du système : expression de soi, conscience planétaire, équilibre entre le corps et l'esprit, santé holistique [...]. (p. 16)

L'individuoglobalisme bouddhique se manifeste par l'intermédiaire d'une idéologie universaliste critique de l'économie capitaliste moderne. Le bouddhisme qui en dérive intègre plusieurs mouvements et traditions bouddhiques par-delà leurs particularismes, et promeut un esprit d'engagement social « conforme à la compassion "originale" prônée par le Bouddha » (p. 106) en mettant de l'avant des thématiques mondialistes et une éthique transnationale. Par ailleurs, les discours bouddhiques individuoglobalistes « veulent explicitement privilégier le plan collectif, le plan social, le plan mondial eu égard à la notion d'interdépendance universelle et de dissolution compassionnelle de l'ego » (p. 312). La méditation et la compassion sont dans la pratique privilégiées par cette lecture de la réalité sociale. Deux sous-versions bouddhiques individuoglobalistes sont identifiables, selon Liogier. D'une part, l'une de ses versions se présente sous la forme d'une voie *humaniste* modérée qui est représentée entre autres par le dalaï-lama et qui valorise un ordre mondial fondé sur la solidarité, une démocratie globale, les droits de la personne, l'action humanitaire, la préservation de l'environnement et la citoyenneté déterritorialisée à l'échelle planétaire. D'autre part, une seconde version se présente sous la forme d'une voie *vitaliste radicale* qui est représentée entre autres par Thich Nhat Hanh et qui propose de voir la nature dans son entièreté comme une entité vivante. Cette perspective remet en cause toute l'économie capitaliste moderne, la société de consommation et la technologie (p. 107-108). Dans le chapitre 8, je fais des rapprochements entre ces tendances idéologiques et les images de l'ordre du monde conceptualisées par Robertson.

La modernisation et l'occidentalisation du bouddhisme sont, selon Liogier, à la source de la formation de l'individuoglobalisme bouddhique. Plus spécifiquement, l'individuoglobalisme bouddhique correspondrait à une réinterprétation moderniste, voire postmoderniste (Liogier écrit « postindustriel » et « postmatérialiste »), qui s'est mondialisée. Cet individuoglobalisme s'est progressivement généralisé à une variété de phénomènes religieux et ensuite à d'autres sphères sociales comme le sport, le tourisme, les loisirs, le travail, la politique, la consommation, l'alimentation et l'éducation (Liogier 2009a, 137). Dans une conférence récente, Liogier affirmait : « *Western Buddhism is at the center of the construction and diffusion of a new, uniform religious orthodoxy (belief system), specific to advanced industrial societies [...]. Buddhism is thus a participant in the process of cultural globalization.* » (Liogier 2010) L'individuoglobalisme est cette nouvelle orthodoxie unifiée qui se présente sous diverses expressions esthétiques mutuellement équivalentes :

L'individuoglobalisme constitue à la fois l'orthodoxie (la doctrine droite) et l'orthopraxie (la pratique droite) du bouddhisme mondialisé. L'individu bouddhiste occidentalisé intériorise un système de croyance unifié autour des thématiques majeures de la conscience et de la responsabilité globale, impliquant une citoyenneté planétaire, alors qu'il s'adonne à des pratiques individuelles qui sont sur le fond les mêmes du zen au théravada en passant par le bouddhisme tibétain. [...] Les distinctions traditionnelles ne sont que des variations de style. Ce qui est bon pour la paix intérieure est bon pour la paix du monde et la pacification des peuples. (p. 84)

Les processus d'unification qui sont coextensifs de l'occidentalisation du bouddhisme nient ou renient potentiellement les différences historiques du bouddhisme pour concrétiser un ensemble idéologiquement cohérent de pratiques, de croyances, de traditions ainsi que de doctrines diversifiées, voire opposées. Selon Liogier, les bouddhistes occidentalisés se déclarent d'une même tradition et d'une même vision bouddhique du monde : les différences ne renvoient plus à des distinctions essentielles, mais à des choix esthétiques (p. 23-24).

Liogier soutient que l'individuoglobalisme bouddhique s'incarne concrètement dans le bouddhisme engagé, un bouddhisme « qui joue le jeu de la transversalité doctrinale, traditionnelle et institutionnelle » (p. 160 n. 2). Le bouddhisme engagé représente, selon Liogier, la « formule la plus aboutie du processus d'occidentalisation [du bouddhisme] » (p. 167). Cette conclusion est effectivement cohérente du point de vue idéologique et sociopolitique qu'adopte Liogier :

L'élément générateur et dynamique de ce processus d'occidentalisation est son système de représentation sociopolitique, seul niveau – à l'exclusion de tout autre : pratiques concrètes très diverses, rites multiples, langues, fonds culturels tous très nombreux, parcours extrêmement diversifiés des convertis ou des proches du bouddhisme – qui confère une homogénéité à un ensemble de phénomènes apparemment hétérogènes, chaotiques, morcelés [...]. Or, de ce système de représentation homogène, émerge un bouddhisme concret « transversal » qui se veut engagé dans la cité – *engaged buddhism* – à travers un intense activisme social tout en proposant un modèle théorique de société alternative [...]. (p. 24-25)

Liogier spécifie clairement que « seule la dimension sociopolitique peut rendre compte d'une cohérence d'ensemble du processus de l'occidentalisation du bouddhisme » (p. 25). Le bouddhisme engagé serait un bouddhisme « sans étiquette d'école » (p. 99, 100 n. 1), à moins que nous considérions, à la suite de Queen, qu'il constitue en réalité une *nouvelle école* bouddhique (post)moderniste. Liogier dépeint du moins un bouddhisme qui se veut non sectaire et inclusif, laquelle description correspond dans une large mesure aux caractéristiques contemporaines du bouddhisme observé par Baumann, Queen et les autres auteurs susmentionnés.

Le « champ religieux mondial » (p. 18) dont fait mention Liogier est en mutation sous l'effet de dynamiques thématiques au moyen du concept de l'individuoglobalisme. La « globalisation » ou « mondialisation culturelle » au sein de laquelle le bouddhisme jouerait un rôle central est par contre envisagée par Liogier selon une perspective qui me semble plus economiciste et sociopolitique que culturelle, et par trop occidentalocentrique et européocentrique. Le biais sociopolitique et les oppositions centre/périphérie, Occident/reste du monde à partir desquels Liogier définit l'Occident et conçoit la mondialisation du bouddhisme doivent être remis en question⁸¹.

1.7. Pèlerinage et tourisme : l'Inde bouddhique comme construction et destination

Les études des pèlerinages et les études du tourisme constituent des perspectives somme toute récentes, mais pertinentes dont peut profiter une étude sociologique des conditions et des particularités du bouddhisme qui est issu de la plus récente période de la mondialisation. Elles offrent à l'analyse sociologique des approches pour étudier la mondialisation

81 Pour un compte rendu et une critique de la thèse de Liogier, voir Thibeault (2006a).

localement et empiriquement. Dans le cadre d'une recherche sur le bouddhisme qui considère au premier plan des développements sociaux à la fois à petite échelle et à grande échelle, je me prévaux d'une perspective qui thématise et problématise les relations entre le chercheur et l'objet de la recherche non seulement sur le plan idéologique, mais aussi sur le terrain ethnographique. À ce titre, les rôles et points de vue mêmes du chercheur ont été critiqués au moyen d'une réflexivité problématisant les relations entre le pèlerinage, le tourisme et l'anthropologie. Comme l'ont écrit Badone et Roseman : « *Theory is always written from some "where," and that "where" is less a place than itineraries.* » (2004, 9; italiques dans le texte) Par ailleurs, Badone (2004) note de nombreuses ressemblances entre le pèlerinage, le tourisme et l'anthropologie. Ces trois formes du voyage, qui sont apparues et qui apparaissent encore souvent comme des types opposés, peuvent en réalité être saisies au sein d'un espace liminaire où chacune d'elles affirme sa différence tout en maintenant des relations au-delà de ses propres frontières. Cet espace liminaire, qui, tout en étant situé métaphoriquement entre les trois formes du voyage, ne correspond à aucune des trois, est le lieu de potentialités sur le plan de la construction sociale du sens et des identités (Badone 2004, 180-181).

La vitalité et les transformations des phénomènes ressortissant aux interfaces entre le bouddhisme, le pèlerinage et le tourisme coïncident avec les contextes ainsi que les conditions des différentes périodes de l'histoire du bouddhisme. La présence ou l'absence, l'intensification ou le déclin de ces phénomènes en Inde, au cours de chacune des périodes de l'histoire du bouddhisme, représentent des signes particuliers du développement du bouddhisme à une plus grande échelle. Plus récemment, en Inde, les manifestations du bouddhisme aux interfaces du pèlerinage (depuis la fin du 19^e siècle) et du tourisme (à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle) contribuent à la formation de la réalité sociale du bouddhisme dans la modernité et au cours de la période actuelle de la mondialisation. Au 21^e siècle, les tendances du voyage en Inde sont devenues significativement représentatives des processus de la mondialisation à la fois de la religion, du bouddhisme et du tourisme de loisir.

1.7.1. Les pèlerinages bouddhiques en Inde

Dans le *Mahāparinibbānasutta* (*Dīgha Nikāya* 2:140-141), nous retrouvons un passage célèbre⁸² qui condense une légitimation et une interprétation du pèlerinage aux sites associés avec quatre événements majeurs de la vie du Bouddha – naissance, *nibbāna* (pal.; sk. *nirvāṇa*), premier enseignement et *parinibbāna* (pal.; sk. *parinirvāṇa*; « *nirvāṇa* complet »). Mohân Wijayaratna (1998, 181-185) soutient que dans les décennies qui ont suivi le *parinibbāna* du Bouddha, il s'est constitué une religiosité bouddhique spécifiquement laïque (associée avec le bouddhisme dit « kammique ») au sein de laquelle les pèlerinages, le culte des reliques et la construction de « tumulus à reliques » (pal. *thūpa*, sk. *stūpa*) sont devenus des pratiques courantes. Au cours des deux siècles qui ont suivi le *parinibbāna* du Bouddha, ces pratiques que Wijayaratna désigne comme « populaires » ont été légitimées et acceptées à un degré qui a été jugé suffisant afin qu'elles soient décrites dans la tradition canonique.

Au 3^e siècle avant l'ère courante, quand la période classique a commencé, Aśoka fit ériger des piliers avec des édits aux lieux identifiés aujourd'hui comme Lumbinī, Bodhgayā et Sārnāth, et fit construire des *stūpa* à divers endroits en Inde, dont à Sāñci. Ce sont ces édits, ces *stūpa* et ces inscriptions retrouvés par des archéologues modernes qui permirent rétrospectivement d'associer les endroits épithétiques indiqués dans le passage susmentionné avec des toponymes : ce sont aujourd'hui les villes de Lumbinī (située dans le sud du Népal contemporain), Bodhgayā (anciennement pal. Uruvelā, sk. Uruvilvā), Sārnāth (ancienn. pal.

82 « Il y a, ô Ānanda, quatre lieux pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine ([pal.] *saddhā*) puisse voir et puisse être ému. Quels sont ces quatre lieux? La place où l'on dit : "ici le Tathāgata est né" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit "ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil Parfait" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit "ici le Tathāgata a mis en mouvement la Roue de la Doctrine" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit : "ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation complète sans reste des substrats" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Ce sont, ô Ananda, les quatre lieux pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Les bhikkhus, les bikkhunīs, les disciples laïcs hommes et femmes viendront en ces lieux, en se disant : "ici le Tathāgata est né", ou en se disant : "ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil parfait", ou en se disant : "ici le Tathāgata a mis en mouvement la Roue de la Doctrine", ou en se disant : "ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation complète sans reste des substrats". Tous ceux qui rendent visite à ces lieux peuvent mourir avec des pensées claires et sereines et, par conséquent, après la destruction du corps, après la mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les mondes des dieux. » (Wijayaratna 1998, 94-95)

Isipatana, sk. Rṣipatana) et Kushinagar (ancienn. pal. Kusinārā, sk. Kuśinagara), les trois dernières de ces quatre villes étant situées dans la plaine gangétique de l'Inde actuelle. Le *vajrāsana* (sk.; « trône adamantin »), plateforme que nous retrouvons aujourd'hui sous l'arbre de la *bodhi* (qui est supposément un descendant direct de l'arbre sous lequel le Bouddha s'est éveillé), a été daté aussi aux environs du 3^e siècle avant l'ère courante. L'identification de sites bouddhiques « historiques » et la construction d'un circuit cohérent de pèlerinage à ces sites sont des produits modernes (voir ci-dessous). Au cours des périodes classique et historique, la première structure du temple de la *mahābodhi* a été construite (env. 5^e siècle de l'ère courante) – la localisation de celle-ci ayant probablement changée au cours des siècles avant d'être fixée là où le temple se trouve aujourd'hui. Les voyageurs chinois Faxian (en Inde 399-412) et Xuanzang (en Inde 629-645) ont fait état dans leurs écrits d'activités en des lieux indiens associés avec le Bouddha. Ce fut durant la période classique – incluant les périodes Gupta (4^e au 6^e siècle de l'ère courante) et Pāla (8^e au 12^e siècle de l'ère courante) – que les sites, les monuments et l'architecture bouddhiques connurent en Inde une effervescence. Ceux-ci tombèrent dans l'oubli et en ruines après le 12-13^e siècle de l'ère courante, après que l'Inde soit tombée sous le contrôle d'empires musulmans.

Les ruines de Bodhgayā et plus particulièrement du temple de la *mahābodhi* ont été « retrouvées » au début du 19^e siècle. Au début du 20^e siècle, des archéologues britanniques ont mis au jour à Sārnāth une stèle illustrant quatre scènes et ont, pour la première fois, associer ces quatre scènes ainsi que les huit scènes dépeintes sur des bas-reliefs (datant de la période classique) avec des événements bouddhiques et des sites archéologiques explicites (Foucher 1987, 374). Nonobstant les problèmes textuels et géographiques inhérents à ce type d'association entre, d'une part, des lieux épithétiques indiqués dans des textes et, d'autre part, des sites archéologiques⁸³, la représentation d'un *circuit de pèlerinage* aux sites de la vie du Bouddha est devenue une évidence au sein du bouddhisme moderne. Il faut donc relativiser et contextualiser l'utilisation des termes « pèlerinage » et « pèlerin » quand il est question des pratiques et des pratiquants des périodes prémodernes : la conscience qui a unifié divers sites en une représentation globale d'un *pèlerinage bouddhique* est le fruit d'une réflexivité spécifique à la modernité bouddhique, tant asiatique qu'occidentale.

83 André Bareau (1980) traite à cet égard des problèmes d'identification du lieu du *nirvāṇa* du Bouddha, c'est-à-dire Uruvilvā (sk.) *alias* Bodhgayā.

L'un des traits les plus caractéristiques du pèlerinage bouddhique en Inde est donc la modernité de celui-ci. En effet, jusqu'à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, les sites bouddhiques en Inde ont été oubliés, récupérés par d'autres traditions (l'hindouisme), ou bien enfouis par la nature. Ce sont les archéologues britanniques du régime colonial en Inde qui ont, les premiers, vu un intérêt dans l'identification et la restauration de ces sites. Les bouddhistes modernistes de l'Asie du Sud ont par la suite emboîté le pas aux Britanniques. Dharmapālā est évidemment reconnu comme le chef de file de la « restauration » du pèlerinage aux sites bouddhiques en Inde :

« [Dharmapāla and the early Buddhist modernists in India] considered – in concert with late nineteenth-century European views – that more recent local manifestations of Asian Buddhism were in fact much degenerated forms of the earlier “pure” form of the religion that the Buddha himself had founded in ancient India. Thus, those rediscovered ancient sites associated with the person and life of the Buddha were in fact the very places of origin of the pure religion that they now claimed as possessing the same values and ideals as the European Enlightenment – reason, empiricism, science, universalism, individualism, tolerance, freedom and rejection of religious orthodoxy – and which they now sought to revive and spread. » (Huber 2008, 260-261)

Les pèlerinages bouddhiques – ainsi que de nombreuses pratiques comme le culte moderne des reliques – ont ainsi été réinstitués et institutionnalisés sur le fond du modernisme bouddhique. En Inde, le colonialisme britannique a laissé en héritage un réseau ferroviaire qui, pour les bouddhistes de la première moitié du 20^e siècle, fut salulaire sur le plan de la revitalisation du pèlerinage dans l'Inde bouddhique. Cette dernière fut réinventée au sein d'un contexte où sont apparus des lieux bouddhiques « universaux » (légitimés par les découvertes scientifiques de l'archéologie) et un imaginaire bouddhique « transversal » revalorisant l'héritage indien du bouddhisme. L'internationalisation du pèlerinage aux sites bouddhiques de l'Inde date dès lors d'une époque où les moyens de transport et les médias de communication⁸⁴, entre autres, ont influencé de nouvelles manières d'accomplir les rituels et de se représenter le bouddhisme *in situ*, c'est-à-dire dans l'environnement « naturel » de celui-ci (voir Huber 2008, chap. 9 et 10).

84 Dont la maison d'édition de la *Mahābodhi Society* et le guide de pèlerinage écrit par Gendūn Chöpel (voir ci-dessus).

Kory Goldberg, dans la thèse doctorale qu'il consacre au pèlerinage contemporain à Bodhgayā (Goldberg 2011), rappelle les étapes majeures du développement de Bodhgayā en tant que destination mondiale du pèlerinage bouddhique. Il emploie le néologisme *Buddhascape* (inspiré du terme *ethnoscape* avancé par Appadurai) :

« I introduce the notion of Buddhascape – a transformed landscape by foreign, migratory Buddhist actors and their specific practices, images, ideas, and objects. [...] Bodhgayā is the centre of the Buddhascape as it has the ability to both manifest sectarian particularities and transcend all traditional particularities because of its historical significance and material potency to draw together Buddhists of all kinds. » (Goldberg 2011, 11-12)

Goldberg décrit ainsi un *Buddhascape* mondial ou transnational, « trans-sectaire » et transculturel qui est centré en un lieu « reconstruit » de manière majeure entre les 19^e et 21^e siècles. Les premiers *vihāra* qui ont été construits à Bodhgayā sont celui birman (1877) et celui de la *Mahābodhi Society* (1891). Après que les bouddhistes aient obtenu en 1953 une place au sein du comité responsable d'administrer le temple de la *mahābodhi*, plusieurs autres temples ont été construits (voir Doyle 1997; Trevithick 2001). En 1956, des bouddhistes de partout dans le monde ont célébré le 2500^e anniversaire de l'éveil du Bouddha⁸⁵. Les bouddhistes thaïlandais ont construit un temple bouddhique en 1957 directement sous l'autorité du roi, une innovation puisque jusqu'à ce moment les institutions bouddhiques à Bodhgayā avaient toutes été soumises à la juridiction indienne. Des institutions tibétaines et japonaises ont vu le jour à Bodhgayā au cours des dernières décennies du 20^e siècle et ont eu une influence majeure sur le développement local de Bodhgayā de même que sur son rayonnement en tant que destination internationale. Le gouvernement bihari a institué des politiques dans les années 1990 pour intensifier le développement du tourisme religieux au Bihar. Ces politiques ont favorisé l'implantation de plus en plus d'institutions bouddhiques, dont des institutions associées avec des bouddhistes vietnamiens, taïwanais, coréens et ambedkaristes⁸⁶ (Goldberg 2011, 51-52). En 2002, des vols

85 Selon la datation de la chronologie longue, traditionnellement acceptée par les bouddhistes (voir note 26, p. 39).

86 Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), qui est issu d'un milieu hors caste selon la stratification traditionnelle de la société hindoue, a accompli avec succès ses études doctorales en économie, en Europe, avant de revenir dans les années 1920 en Inde. Il a fondé un parti politique axé sur les droits civils et a mobilisé des centaines de milliers de *dalit* (hindi « opprimé ») au sein d'un mouvement bouddhique de libération : la conversion d'Ambedkar au bouddhisme, en 1956, est survenue concomitamment à la conversion de plus de 500 000 compatriotes *dalit*. Le

internationaux directs entre, d'une part, Bangkok et Rangoon et, d'autre part, Bodhgayā ont grandement influencé l'afflux de pèlerins et de touristes internationaux originaires de l'Asie. Plusieurs autres sites bouddhiques situés dans la plaine gangétique composent aujourd'hui le pèlerinage international aux sites de l'Inde bouddhique moderne, ou, à la suite de Goldberg, du *Buddhascape* mondial⁸⁷. En 2010, le gouvernement du Bihar en partenariat avec le ministère du Tourisme de l'Inde a tenu un événement « international » à Nālanda pour lancer un programme de promotion du tourisme religieux orienté vers les sites bouddhiques de l'Inde. Márcia Favilla Lucca de Paula, directeur général du département des relations extérieures et partenariats à l'Organisation mondiale du tourisme (OMT), y a prononcé un discours dans lequel il a souligné, d'une part, la vitalité et la résilience de la religion dans le monde contemporain qui est soumis à une crise économique mondiale et, d'autre part, le rôle important que le tourisme religieux (international et domestique) est amené à jouer en Inde au cours des années futures (Favilla Lucca de Paula 2010). Simultanément, la campagne officielle de promotion touristique *Incredible India!* – lancée en 2002 – battait son plein tant sur le plan international que domestique et faisait la promotion d'un circuit bouddhique. Les pèlerins-touristes bouddhistes contemporains ne sont pas que des laïcs, les moines participent également à l'exécution de pratiques historiques que d'aucuns ont associées avec le bouddhisme dit « kammique ». Par ailleurs, un grand nombre de laïcs s'installent pour méditer parfois de longues heures sous l'arbre de la *bodhi*, imitant les héros de la voie bouddhique dite « nibbanique⁸⁸ ».

Le développement de sites de pèlerinage en Inde qui sont plus particulièrement associés avec le bouddhisme tibétain, dont Dharamsala, est également récent. La notoriété de la ville de Dharamsala – souvent surnommée « petite Lhasa⁸⁹ » – est complètement

bouddhisme promu par Ambedkar était un « nouveau » bouddhisme épuré de nombreux éléments sotériologiques centraux (*nirvāṇa*, quatre nobles vérités, etc.) et reformulé dans les termes d'une voie de libération sociale des opprimés (Deitrick 2007; Doyle 2003; King 2009, 145-148, 160-161; Liogier 2004, 129-132).

87 Ce pèlerinage bouddhique est mis en forme également par l'intermédiaire de nombreux guides de pèlerinage et de voyage, dont Dhammika (1999), Gloagen et Josse (2007), Goldberg et Décary (2009), Mitra (2004; 2006), Singh et al. (2005).

88 Le pèlerinage bouddhique moderne diffère ainsi du pèlerinage bouddhique classique et historique que Delahoutre (1987, 242-244) associe explicitement avec le bouddhisme « laïc » et « kammique ».

89 Le titre du récit de Tsering Namgyal (un réfugié tibétain vivant à Taïwan), *Little Lhasa: Reflections on Exiled Tibet* (2006), met à profit cette représentation récente associée avec Dharamsala. Le terme « petite Lhasa », dont la symbolique renvoie à une géographie imaginaire

attribuable au dalaï-lama⁹⁰ qui a établi en 1960 sa résidence principale à McLeod Ganj (Haut-Dharamsala) ainsi que les bureaux de l'administration centrale tibétaine à Gangkyi (à mi-chemin entre la ville indienne de Dharamsala et McLeod Ganj⁹¹). Dans son étude ethnomusicologique qu'elle a réalisée auprès de Tibétains à Dharamsala, Keila Diehl (2002) propose de concevoir Dharamsala comme un lieu à la fois liminaire et central : d'une part, les Tibétains qui s'y réfugient souhaitent un jour la quitter pour retourner au Tibet et, d'autre part, la sanctification opérée par le dalaï-lama – lequel offre par de multiples moyens sa bénédiction aux dévots – confère au lieu le statut de site de pèlerinage sans pareil, tant pour les Tibétains que pour des non-Tibétains. Diehl (2002, 26-27) interprète ainsi Dharamsala dans les termes d'un carrefour qui est situé quelque part entre le Tibet (la mère patrie au nord) et l'Inde (le pays du refuge et de l'exil au sud), ainsi qu'entre l'Occident (les alliés des Tibétains à l'ouest) et la Chine (les ennemis des Tibétains à l'est). L'Inde a connu au 20^e siècle trois vagues de réfugiés tibétains : entre 1959 et 1965 environ, cette vague a été caractérisée par l'arrivée de Tibétains qui vivaient au sud du Tibet et près des frontières; durant les années 1980, après la Révolution culturelle (1966-1976), plusieurs Tibétains ex-prisonniers se sont enfuis du Tibet; et à partir des années 1990, des Tibétains du nord-est ont diversifié la composition ethnique de la population de réfugiés tibétains.

La ville de McLeod Ganj s'est développée comme un refuge estival durant le *rāj* (empire colonial) britannique, lequel l'a choisi plus tard (fin 19^e siècle, début 20^e siècle) pour y établir sa capitale d'été. Simla se substitua à McLeod Ganj après qu'un tremblement de terre en 1905 ait fait craindre le pire dans cette région fortement exposée aux intempéries. La

(voir Anand 2002; Bishop 1989; 1999; Diehl 2002; Huber 2001), comporte quelque consonance orientaliste dans la mesure où il reproduit dans un contexte diasporique l'imaginaire européen de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Par ailleurs, l'État du Ladakh, situé dans le nord-ouest de l'Inde, est quant à lui fréquemment surnommé « petit Tibet » : cette association repose toutefois sur des bases distinctes, puisque le royaume du Ladakh, avant de devenir un État indien, était géoculturellement compris dans le Tibet dit « culturel ».

- 90 Le statut de Dharamsala en tant que site de pèlerinage bouddhique sera certes impacté après la mort du dalaï-lama, qui est aujourd'hui âgé de 82 ans. Mais je doute fortement que les pratiques du pèlerinage en ce lieu seront influencées négativement, car Dharamsala est désormais plus associée avec des *représentations* du dalaï-lama qu'avec le *corps* ou la *personne* de ce dernier (voir McKevitt 2000; Stirrat 2000). Dans les chapitres 3 et 4, il est question du dalaï-lama en tant que personne ainsi que des manières dont les répondants se représentent le dalaï-lama.
- 91 Le toponyme McLeod Ganj provient du nom du lieutenant-gouverneur du Punjab de 1865 à 1870, Sir Donald Friell McLeod. Une description plus détaillée de Dharamsala suit dans le chapitre 3.

famille Nowrojee, dont le magasin a ouvert ses portes en 1860, a offert, avec l'approbation du premier ministre Jawaharlal Nehru, au dalaï-lama (qui s'était réfugié à Mussoorie) de venir s'établir dans la région aussi longtemps que nécessaire. Durant les années 1960 et 1970, les conditions de vie ont été très dures pour les Tibétains vivant dans la région de Dharamsala. Depuis les années 1980, cette région connaît un essor religieux et touristique sans précédent à cause de l'afflux constant de réfugiés tibétains ainsi que de touristes internationaux⁹². Le développement urbain de Dharamsala et de McLeod Ganj n'a jamais été vraiment orchestré. La précarité ainsi que la défaillance des infrastructures dans la région sont des sources continuelles de problèmes qui déteignent potentiellement sur les relations entre les diverses cultures qui y sont en contact, dont : des Indiens de la région de Dharamsala qui y font des affaires de toutes sortes; des Indiens du Cachemire indien qui y tiennent des commerces; des réfugiés tibétains issus des diverses vagues et de différentes générations; des voyageurs, pèlerins, touristes, étudiants, bénévoles humanitaires et autres injis (tib.; lit. « Anglais », mais « étranger » dans un sens général); et la population semi-nomade gaddie, composée de pasteurs de chèvre, qui s'est établie dans les montagnes de la région avant les années 1850⁹³.

1.7.2. Études des pèlerinages

Le pèlerinage est un phénomène auquel se consacre un pan de l'anthropologie (Coleman et Eade 2004a; Eade et Sallnow 2000a; Victor Turner et Edith Turner 1978), de l'histoire (Dupront 1967; 1973; 1987; 2008), de la théologie – à l'intersection de l'histoire – (Chélini et Branthomme 1982; 1987; 2004), des sciences des religions (Reader 2005), de l'ethnomusicologie (Diehl 2002) et des études tibétaines (Buffetrille 2000; Huber 1999b; 1999c; 2000; 2008; Karmay 1998; McKay 1998). Une encyclopédie est de même dédiée complètement au pèlerinage (Davidson et Gitlitz 2002). Au sein de ce domaine, nous sommes témoins d'une pauvre production académique portant sur les pèlerinages bouddhiques en Inde au cours des quarante dernières années. La seule référence portant sur le bouddhisme que j'ai trouvée dans la littérature issue des *Pilgrimage Studies* est une présentation plutôt déficiente rédigée par un non-spécialiste ni du bouddhisme ni du pèlerinage (Hall 2006).

92 Je propose de lire ou de voir, dans la région de Dharamsala, non pas *un* pèlerinage, mais *plusieurs* pèlerinages se déroulant concomitamment. Au sein d'un même espace géographique, plusieurs espaces imaginaires se déploient, chacun étant appuyé par des pratiques et des croyances caractéristiques des différents types d'acteurs en présence (voir Bowman 2000).

93 Pour une présentation historique plus approfondie de Dharamsala, voir Diehl (2002, chap. 1).

Parmi les monographies (issues des disciplines de l'anthropologie, des études bouddhiques et des sciences des religions) visant spécifiquement le pèlerinage bouddhique en Inde, nous comptons les travaux de Tara N. Doyle (1997; 2003), David Geary (2009), Kory Goldberg (2011) et Alan Trevithick (2001) qui ont tous pris pour objet Bodhgayā. Peter Moran (2004) a par ailleurs produit une monographie à propos des pratiques, des croyances et des représentations identitaires de voyageurs occidentaux ainsi que de Tibétains réfugiés qui se côtoient dans la vallée de Kathmandu, au Népal, plus précisément dans l'environnement du *stūpa* de Bodhanath⁹⁴. Les études sociologiques des pèlerinages manquent toujours à l'appel, comme l'a noté Michel Delahoutre (1987) il y a 25 ans.

Les études des pèlerinages ont été grandement influencées par le livre pionnier de Victor et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Victor Turner et Edith Turner 1978). Le modèle turnerien, à la suite de la théorisation des rites de passage proposée par Arnold van Gennep ([1909] 1981), considère le pèlerinage comme un phénomène rituel liminaire, antistructurel, spontané et populaire, lequel est à la source de la *communitas*. Ce modèle a imprégné une vision du pèlerinage qualifiée par plusieurs d'universaliste. Il oppose

94 L'idée principale qu'avance Moran (2004) dans sa monographie intitulée *Buddhism Observed* (l'objet de ma recherche est également le « bouddhisme observé ») énonce que la construction d'une essence bouddhique – c'est-à-dire une essence du dharma – permet aux Occidentaux de s'appropriier le bouddhisme et de se rapprocher des Tibétains. Les Occidentaux perçoivent et imaginent ces derniers comme différents d'eux sur le plan de la culture, mais non sur celui de la religion : « Western Buddhist travelers in Bodhanath aim to enter into the perceived alterity of Tibetan culture's essence in order to make it their own. » (p. 131) Dans le processus, la culture tibétaine est transformée en une essence religieuse. Lorsque le bouddhisme est ainsi construit, il sert de point de jonction au sein de la distinction Occidentaux/Tibétains. Cependant, ce point de rapprochement apparaît problématique du point de vue ontologique (p. 2) : les essences ou les subjectivités « bouddhiste », « Tibétain », « Occidental », « touriste » et « pèlerin » (p. 39-57) qui sont perçues comme des entités *sui generis* sont dans les faits des produits d'un double regard, l'un réflexif et l'autre, tourné vers l'extérieur, particularisé au sein des contextes de la migration, du voyage (tourisme) et de l'exil (p. 195). Le bouddhisme ainsi créé ne demeure pas universel (ou universalisé), il est aussi (re)différencié sur la base des perceptions respectives des Occidentaux et des Tibétains (p. 12). Le « vrai » bouddhisme n'est en effet ni vécu ni décrit selon un même point de vue. Les moines (chap. 2 et 5), le *stūpa* de Bodhanath (chap. 3), les monastères et le don (chap. 4), les identités et les communautés (chap. 6), l'étude du dharma (chap. 7), ainsi que les pratiques et la méditation (chap. 8) sont tous des éléments contribuant, d'une part, à une différenciation entre les Occidentaux et les Tibétains et, d'autre part, à la formation du bouddhisme au sein de dynamiques de la mobilité (tourisme et migration). Je poursuis, dans ma thèse, une voie différente de celle de Moran en ce que je ne m'intéresse pas tant aux aspects subjectifs des identités ainsi que des activités religieuses qu'aux processus de formation d'une systématité bouddhique sur le plan communicationnel; j'observe la communication bouddhique de manière localisée au sein des contextes du tourisme, du pèlerinage et du voyage en Inde, plus particulièrement à Bodhgayā et à Dharamsala.

fondamentalement le pèlerinage – en tant que phénomène liminaire – à la vie quotidienne mondaine ou « profane ». Il constitue ainsi le pèlerinage comme un processus rituel autonome et anhistorique qui est foncièrement en porte-à-faux avec les structures sociohistoriques, bien que le pèlerinage ne soit pas « immunisé » contre les « vicissitudes historiques » (Victor Turner et Edith Turner 1978, 148). Le paradigme turnerien du pèlerinage en tant que *communitas*, c'est-à-dire en tant que source privilégiée d'un mode relationnel humain fondé dans la fraternité-sororité, a été critiqué par le modèle de la « contestation » forgé par Eade et Sallnow (2000a). Ces derniers, en réaction au structuralisme et à l'universalisme turnerien, opposent une vision relativiste et déconstructiviste du pèlerinage. Cette perspective soutient que le pèlerinage est, à la limite, un phénomène vide de toute substance. Elle affirme que le pèlerinage est fondamentalement le produit de la rencontre d'éléments et de conditions contextuels (lieu, texte, personne, économie, politique, etc.). Le pèlerinage est, plutôt qu'un lieu favorable à l'émergence de l'harmonie et d'une vision commune parmi les acteurs, le terrain de contestations et d'oppositions entre les valeurs, les croyances, les pratiques et les attentes des uns et des autres (Eade et Sallnow 2000b; Eade 2000a).

D'autres approches du pèlerinage (Coleman 2002; Coleman et Eade 2004b; Coleman et Elsner 1995) ont mis en évidence qu'en deçà des paradigmes de la *communitas* et de la contestation se trouve une forme d'essentialisme qui réifie soit l'unité et l'universalisme, soit la différence et le particularisme. Dans un cas comme dans l'autre, le terme « pèlerinage » est tenu pour acquis et, en vertu de cette supposition, la catégorie se referme sur elle-même : elle ne permet plus de rendre compte des interfaces complexes entre l'espace, le pèlerinage, le tourisme ainsi que les autres sphères du social et de l'activité humaine. C'est ainsi que les études des pèlerinages se sont longtemps bornées à examiner des lieux, des textes, des personnes et des institutions explicitement associés à des pèlerinages donnés. Cela a contribué à marginaliser le pèlerinage et à le dissocier de la vie « ordinaire » (religieuse, sociale, économique, politique, artistique, etc.). Coleman (2002, 363) propose de ne plus limiter l'analyse des pèlerinages à leurs contenus et de développer un regard transversal qui observe le monde social dans son ensemble selon la perspective des pèlerinages. Il s'agit

ainsi de ne plus se limiter à ce qu'il y a *dans* les pèlerinages et de développer une pensée du pèlerinage au moyen de ce que celui-ci donne à voir *à travers* lui⁹⁵.

Comme l'analyse Ian Reader (2007), nous assistons depuis les vingt dernières années à une croissance des pèlerinages dans le monde moderne⁹⁶. Selon ce dernier, la croissance des pèlerinages dans le monde contemporain s'explique au moyen d'un argument double. D'une part, les conditions religieuses contemporaines favorisent la recherche d'options concernant le développement, la croissance ou l'évolution tant sur le plan personnel, religieux que spirituel, et incite les personnes à entreprendre des démarches individuelles de recherche de sens à la frontière ou hors de la société de la consommation, laquelle impose une rationalisation et une marchandisation des rapports humains au monde. D'autre part, les personnes en recherche de sens privilégient des démarches qui remettent en question les modes traditionnels d'appartenance à une tradition religieuse. Dans le cas précis du pèlerinage, les personnes ne font pas tant un pèlerinage parce qu'elles ressentent le besoin de raffermir une foi en une tradition donnée, mais pour fonder individuellement leur(s) propre(s) référence(s) en matière de religion et de spiritualité. Au sein de ces conditions postweshaliennes sur le plan de la religion, il se dessine ainsi des ensembles de pratiques et de croyances qui ne sont pas le gage d'une appartenance explicite à une tradition ou institution religieuse donnée (Reader 2007, 221-222). Reader donne à ce sujet l'exemple de la croissance de l'achalandage sur les routes de pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne) et de Shikoku (Japon) tout en remarquant que ni l'un ni l'autre pèlerinage ne donnent lieu à un accroissement significatif du nombre de chrétiens et de bouddhistes (Reader 2007, 225-226). Danièle Hervieu-Léger a également remarqué et étudié la popularité de pèlerinages chrétiens modernes tout en affirmant que ceux-ci (re)produisaient plus une religiosité hybride et nomade qu'une religiosité clairement définie par l'appartenance à une

95 Il importe alors de porter une attention particulière au mouvement et aux pratiques de déplacement qui sont, selon Coleman (2002, 358), constitutives des significations culturelles de ce monde. Les approches ethnographiques qui privilégient des suivis approfondis avec des pèlerins mettent à profit une telle perspective. Ces ethnographies sont réalisées sur les routes de pèlerinage ou reposent sur des suivis auprès de pèlerins avant, pendant et après le pèlerinage (voir Dubisch 2004; Frey 2004; Grodzins Gold 1988; Holmes-Rodman 2004; Reader 2005).

96 À cet égard, Chélini et Branthomme intitulent le dernier chapitre de leur livre portant sur les pèlerinages : « Le pèlerinage : une composante de la société globale » (Chélini et Branthomme 2004, 411-438). Ils soulignent l'intégration du pèlerinage au sein d'autres dynamiques sociales non religieuses caractéristiques d'une société mondiale (politiques, économiques, médicales et artistiques par exemple).

institution (Hervieu-Léger 1999, 89-118). Ainsi, comme le souligne Michael Stausberg :
« Pilgrimages [...] can also be regarded as effects of globalization and as a typical expression of the modern necessity for individuals to find meaning for their lives and the modern emphasis on autonomy. » (2011, 56)

La *mobilité* et le *mouvement* caractérisent une société moderne, voire postmoderne, dans laquelle les rôles ne se réduisent pas exclusivement aux figures du voyageur, du touriste ou du pèlerin. Bien que la (post)modernité religieuse et les individus (post)modernes puissent être comparés métaphoriquement en fonction des catégories du pèlerinage et du pèlerin (Hervieu-Léger 1999; à la suite de Hervieu-Léger, voir Swatos Jr. 2009), l'analyse sociologique de la mondialité religieuse ne peut reposer, en définitive, sur un pèlerin archétypique ou réifié. Le pèlerinage doit plutôt être conçu comme le carrefour potentiel de pratiques et de phénomènes se rapportant aux localités, à la mobilité, aux espaces, aux lieux, au national et au transnational (Coleman et Eade 2004b, 6).

1.7.3. Tourisme de loisir et religion

Comme l'écrivent Victor et Edith Turner (1978, 20) : *« a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist »*. Le tourisme et le pèlerinage ne sont pas exclusifs l'un par rapport à l'autre. Le tourisme représente un phénomène mondial qui a une influence notable sur diverses sphères sociales de la société moderne. Comme l'écrit Michael Stausberg dans sa remarquable étude des relations entre la religion et le tourisme dans la société mondiale : le tourisme n'est plus *ailleurs* et de plus en plus de personnes voyagent de plus en plus souvent (Stausberg 2011, 1, 27). Le tourisme est devenu, pour les personnes qui peuvent se le permettre, une pratique diffusée à l'échelle mondiale de même qu'une réalité planétaire (Stausberg 2011, 5). Il participe des conditions (post)modernes de la religion dans la société mondiale : *« Tourism, far from being the other of religion, is a major arena, context and medium for religion in the contemporary global world. »* (Stausberg 2011, 8) Par contre, d'aucuns affirment que le tourisme a remplacé et remplace la religion dans la société moderne, présupposant ainsi que la modernité et la modernisation mènent à l'effacement de la religion, et conséquemment du pèlerinage, au profit d'une forme « sécularisée » de ces deux derniers. Dean MacCannell peut être considéré comme l'un des maîtres à penser de cette école : *« I believe that the consensus about the structure of the modern world achieved*

through tourism and mass leisure is the strongest and broadest known to history. »

(MacCannell 1999, 139) Le tourisme devient de ce point de vue une métaphore de la société moderne en général et de la religion en particulier. D'autres anthropologues et spécialistes du tourisme continuent dans la même veine en présupposant une opposition entre, d'une part, la religion ainsi que le pèlerinage prémodernes et, d'autre part, le tourisme de loisir moderne⁹⁷. Cette lecture structuraliste du tourisme, qui vise à expliquer la signification du tourisme moderne en fonction de l'histoire religieuse (Stausberg 2011, 12), ne se concentre cependant que rarement sur la religion en tant qu'objet sociologique. Là où les processus de la soi-disant « sécularisation » – comme processus d'effacement de la fonction « fondationnelle⁹⁸ » de la religion ou comme « désacralisation de la culture et des sphères institutionnelles » (Trigano 2001, 216) – seraient les plus forts, comme en Amérique du Nord et en Europe, le tourisme devrait prédominer sur la religion : cela n'est pas le cas (Stausberg 2011, 22-25). La religion et le tourisme florissent concomitamment et au sein d'espaces sociaux partagés. La modernisation de la religion et du pèlerinage ne constitue en rien une sécularisation et un effacement inévitables de la spécificité religieuse de ces phénomènes.

Au contraire, comme l'analyse Ian Reader (2007), les pèlerinages anciens sont réinventés dans la modernité et de nouveaux pèlerinages modernes sont créés pour répondre à des demandes et des besoins de plus en plus individualisés sur le plan religieux (voir Stausberg 2011, 59-64). L'intensification de la pratique du pèlerinage dans le monde contemporain n'est pas coextensive d'un développement accru de la religion institutionnalisée : le pèlerinage permet encore aujourd'hui l'expression de pratiques et de croyances religieuses plus « autonomes » ou « indépendantes », potentiellement en marge des institutions, des identités formelles et des appartenances organisationnelles (Reader 2007, 226; Stausberg 2011, 56). Ces expressions semblent typiques d'une postmodernité envisagée à l'aide du concept d'« autonomadie » (Michel 2009) sur le plan du voyage, ou de « bricolage religieux » (Ménard 1999; Hervieu-Léger 1999) ou de « religion à la carte⁹⁹ » sur le plan de la

97 Je traiterai ci-dessous de quelques-uns de ces auteurs. Voir, par ailleurs, les ouvrages de Swatos et Tomasi (2002) ainsi que Gladstone (2005) dont les titres présupposent le remplacement du pèlerinage par le tourisme. Stausberg (2011, 234 note 4) a remarqué ce biais au sein de plusieurs études du tourisme.

98 Voir ci-dessus l'analyse du modèle postweshalien pour la religion.

99 Ménard (1999, 157) donne en référence le titre principal – *La religion à la carte* – d'un ouvrage de Reginald W. Bibby (1988).

religion¹⁰⁰. Stausberg soutient principalement que le tourisme ainsi que la religion ne sont en rien des réalités nécessaires de la société (post)moderne et que ce sont les « interférences dynamiques » (2011, 12) entre ces deux phénomènes qui doivent constituer l'objet de l'analyse.

« Tourism and religion are not understood as if they were timeless entities or naturally given; instead, they are approached as cultural and social realities (constructs/facts), i.e. as contingent, constrained and negotiated creations of human agency. Even if one denies that tourism and religion are natural entities, this is not to say that they thereby lack a systemic quality; in fact, they refer to recognizable assemblies, ordered wholes, of cultural and social interactions linked to specific social frameworks, organizations or institutions. » (Stausberg 2011, 8)

La mondialisation peut donc être analysée sous l'angle du tourisme (ou du pèlerinage) et, inversement, le tourisme (ou le pèlerinage) peut être étudié en tenant compte des dynamiques de la mondialisation sur les plans religieux, social, économique et politique. Selon une perspective des sciences des religions, il importe de mettre l'accent sur les dimensions proprement religieuses des phénomènes étudiés, car les constructions actuelles du bouddhisme contemporain sont, en toute hypothèse, plus liées à la sphère religieuse qu'à toute autre dimension du social – incluant le tourisme. Mais la parenté moderne entre le tourisme (qui est moderne¹⁰¹ par définition¹⁰²) et le pèlerinage doit être notée et commentée.

100 Au sujet des rapports entre la religion et la postmodernité, voir Jeffrey (1999).

101 Le tourisme est d'origine anglaise (britannique) et date du 19^e siècle. Thomas Cooks (1808-1892) a mis sur pied le premier voyage organisé en Angleterre en 1841, sur le continent européen en 1855, en Suisse en 1864 et le premier tour du monde en 1872.

102 D'un point de vue plus économique et technique que sociologique et anthropologique, l'Organisation mondiale du tourisme (OMT; une institution spécialisée du système des Nations Unies) identifie « comme touriste toute personne en dehors de sa résidence habituelle pour une durée d'au moins 24 heures (ou une nuit) et de 4 mois au plus pour l'un des motifs suivants : agrément (vacances et séjours de fin de semaine); santé (thermalisme, thalassothérapie...); missions ou réunions de toutes sortes (congrès, séminaires, pèlerinages, manifestations sportives...); voyages d'affaires, déplacements professionnels, voyages scolaires » (Urbain 2002, 43). Cette définition officielle du touriste pose également que le travail ne doit pas être au cœur de la préoccupation du touriste, même dans le cas de participation à des congrès. Selon une perspective économique, le tourisme se définit comme suit : « *[T]ourism may be defined as the processes, activities, and outcomes arising from the relationships and the interactions among tourists, tourism suppliers, host governments, host communities, and surrounding environments that are involved in the attracting and hosting of visitors.* » (Goeldner et Ritchie 2003, 5-6) La composante économique du tourisme est caractérisée en plus par, d'une part, l'industrie mondiale du voyage, l'hôtellerie, le transport et tous les produits et services qui servent les besoins et les désirs des touristes et, d'autre part, la somme des dépenses totales des touristes en un lieu ou une région donnée et délimitée (Goeldner et Ritchie 2003, 6-7). La représentation conséquente du

Frank Michel a catégorisé, dans son anthropologie des voyages, quatre types de « voyageurs » prémodernes qui chacun était guidé par ses propres « objectifs de conquête ou de reconquêtes » : « le pèlerin guidé par la foi : *religion*; le marchand motivé par les affaires : *commerce*; l'administrateur sollicité par les pouvoirs : *politique*; le soldat tenté ou broyé par la guerre : *militaire*. » (2009, 68-69) Le pèlerin européen de l'époque médiévale, aux alentours du 14^e siècle, était un « voyageur » (si nous faisons l'hypothèse qu'il se percevait tel et qu'il était observé comme tel) dont le type de mobilité était caractérisé par la marche, la lenteur, la patience, l'incertitude, la nécessité, l'inconfort et le manque d'hygiène (Urbain 2002, 161-162). Dans la modernité, les progrès sociaux et techniques n'ont pas eu pour effets de substituer le tourisme au pèlerinage, comme semblent le laisser entendre quelques analyses qui opposent le pèlerinage médiéval avec le tourisme de loisir sans faire état du pèlerinage moderne (Michel 2004, 93-94; Urbain 2002, 163-164). Il ne suffit pas de concevoir le touriste comme un pèlerin laïc moderne. Le pèlerinage moderne n'est pas moins religieux du fait de la « modernisation » de la mobilité pérégrine¹⁰³ : dans ce contexte la « modernisation » ne doit être entendue ni au sens de « laïcisation » ni au sens de « sécularisation ».

Marc Boyer définit le tourisme comme l'« ensemble des phénomènes résultant du voyage et du séjour temporaires de personnes hors de leur domicile en tant que ce déplacement satisfait, dans le loisir, un besoin culturel de la civilisation industrielle » (2007, 9). Le tourisme, entendu comme une « pratique sociale [qui] ne peut se résumer à une industrie » et comme « un vaste ensemble de phénomènes sociaux » (Michel 2004, 36-37), est

touriste est celle d'un consommateur de biens, de services et d'expériences, en même temps que le touriste lui-même devient une marchandise (Urbain 2002; Urry 1995).

- 103 J'entends ici « pérégrin » dans le sens de l'étymologie du terme latin *peregrinus* qui renvoie à « étranger » et dont les racines *per-ager* et *per-eger* renvoient respectivement à « à travers champ » et « qui va par monts et par vaux ». Au 9^e s. de l'ère courante, *peregrinus* s'applique au religieux se rendant vers quelque sanctuaire. Dans l'antiquité romaine, *peregrinari* signifie « voyager à l'étranger », toutefois ce ne sont pas les Romains, mais les étrangers qui voyagent et viennent à Rome. *Pelegrinus* fait son apparition en latin ecclésiastique au 11^e s. et son étymologie se réfère de près à la notion biblique de l'exil (l'Exode, et la thématique de l'exil du juste, du prophète ou du moine *pérégrinant* dans le désert). En français, l'introduction de « pèlerin » date du 11^e s., celle de « pèlerinage » ainsi que « pérégrination » date du 12^e s. et celle de « pérégriner » du 15^e s. L'anglais *pilgrimage* a été introduit au 13^e s.

une réponse faite à un état de société. Laquelle [sic]? L'urbanisation. Le désir de panorama, de pourtour et d'alentours, d'exotisme, de vide, de mer, de désert et d'ailleurs naît de la ville. C'est cette concentration inédite des hommes qui a provoqué en réaction cette mobilité d'agrément qu'on appelle « tourisme ». [...] Réponse faite à un état de société, *le tourisme participe d'un vaste syndrome social dont le touriste est un des symptômes. [...]* Le tourisme est un signe de société dont le touriste est le révélateur sensible. (Urbain 2006; italiques dans le texte)

L'analyse de Jean-Didier Urbain rejoint de près celle de MacCannell : le tourisme condense des représentations modernes en un « imaginaire de l'espace [qui] donne sens à la circulation touristique et [qui] différencie ses tribus » (Urbain 2002, 145). La « tribu touristique » ou les « tribus touristiques » (Urbain 2002, chap. 7) sont les acteurs collectifs d'une mobilité de la *circulation* qui coexiste avec d'autres types de mobilité, dont la mobilité de *transplantation*, correspondant à une sédentarisation de l'ordre de la villégiature, et la mobilité de *répétition*, relevant d'un déplacement d'un chez-soi vers un autre chez-soi, par exemple une résidence secondaire (Urbain 2006).

Le regard touristique¹⁰⁴, lequel « effectue une évaluation des espaces qui [...] ressortit [...] de l'interprétation symbolique » (Urbain 2002, 159), correspond à une « vision plurielle » conférant au touriste une « possibilité de choix », alors que le regard du pèlerin serait unique et absorbé par la nécessité de la quête (Urbain 2002, 175-176). La distinction touriste/pèlerin ici introduite présuppose une fixité et une invariance de la religion à travers

104 Le concept de « regard touristique » (*tourist gaze*) a été proposée par John Urry (2002) afin d'expliquer les relations entre le sujet-touriste et l'objet touristique : « *The tourist gaze is directed to features of landscape and townscape which separate them off from everyday experience. [...] The viewing of such tourist sights often involves different forms of social patterning, with a much greater sensitivity to visual elements of landscape or townscape than normally found in everyday life. People linger over such a gaze which is then normally visually objectified or captured through photographs, [...]. These enable the gaze to be endlessly reproduced and recaptured.* » (Urry 2002, 3) Le regard touristique est ainsi produit en interrelation avec des vues (*sights*) qui sont indiquées et marquées par des signes : l'expérience touristique combine le regard, les vues et les signes. MacCannell (1999) a produit une analyse structuraliste et sémiotique approfondie quant aux processus de formation des vues touristiques. Coleman et Crang (2002), tout en reconnaissant les avancées théoriques auxquelles Urry et MacCannell ont contribué, mettent de côté les théories de ces deux derniers. Ils critiquent, d'une part, le fait que le regard touristique (Urry) ne tienne pas compte du regard pro- et rétroactif de ceux qui sont observés et ils critiquent, d'autre part, l'idée selon laquelle les lieux possèdent des caractéristiques intrinsèquement liées à une authenticité (MacCannell) dont les locaux font véritablement l'expérience : cette authenticité doit être présupposée afin d'expliquer comment elle serait mise en scène par les locaux pour induire une expérience touristique chez les visiteurs (Coleman et Crang 2002, 4-8).

les époques, ce qui n'est évidemment pas un fait empirique. L'urbanisation, l'industrialisation et la modernisation n'éliminent ni le pèlerinage ni la religion : je ne reprends donc pas à mon compte la métaphore du pèlerin pour décrire un touriste moderne en quête de sens dans des contextes *hors* de la religion.

Des auteurs fournissent diverses typologies du tourisme. Je me concentre sur les formes du tourisme dit « d'agrément » ou de « loisir¹⁰⁵ » : ces formes sont caractérisées par leur aspect *volontaire et discrétionnaire* (voir Stausberg 2011, 7). Je répertorie à la suite de Michel (2004, 49) deux grandes classes au sein du tourisme de loisir : les tourisms de « divertissement » (balnéaire, de croisière, de montagne, sportif, etc.) et les tourisms « culturels et naturels » (ethnique ou ethnologique, historique, archéologique, d'aventure ou de découverte, vert ou écologique, etc.). Alors que le tourisme était initialement et naturellement « culturel » de par ses origines, le tourisme culturel a cessé d'être un pléonasme quand le tourisme s'est transformé en un tourisme *de masse* dans la deuxième moitié du 20^e siècle (Michel 2004, 182-183). Cette transformation est attribuable à l'apparition dans les années 1950-1960 des vacances et des congés payés pour les travailleurs des pays dits « industrialisés » (Urbain 2006). Michel n'inclut ni le pèlerinage ni le tourisme religieux dans sa classification, mais l'OMT, par la voix de Favilla Lucca de Paula, prédit un grand avenir au tourisme culturel au sein duquel le tourisme religieux est amené à jouer un rôle grandissant au 21^e siècle (Favilla Lucca de Paula 2010; voir aussi Michel 2004, 248). Stausberg (2011, 13-15) insiste toutefois sur le fait que l'étude des interfaces entre la religion et le tourisme de loisir ne peut être réduite à l'étude des phénomènes dont les appellations sont formées au moyen de diverses combinaisons des substantifs « tourisme » ou « voyage » et des qualificatifs « religieux » ou « spirituels ». Ces appellations (comme « tourisme religieux » et « voyage spirituel ») présupposent en effet un critère de distinction basé sur la motivation, lequel critère ne peut être repris tel quel au sein de l'explication. Les interfaces entre la religion et le tourisme sont plurielles et hétérogènes : « *Religion in various forms is present on the itineraries of other forms of tourism including but no limited to cultural tourism, diaspora tourism, ecotourism, heritage, urban and wellness tourism.* » (Stausberg 2011, 28) La religion et le tourisme sont exposés mutuellement l'un à l'autre : « *Not only are*

105 Ceci exclut le tourisme d'affaires ou le voyage aux fins de participer à une conférence universitaire, bien que la femme ou l'homme d'affaires et l'universitaire en voyage puissent s'adonner à diverses pratiques touristiques issues du tourisme d'agrément.

tourists exposed to religion, but religions are for their part exposed to tourists and tourism. » (Stausberg 2011, 15)

Le pèlerin moderne n'est certainement pas aussi monolithique qu'une analyse touristique le laisse potentiellement croire. Inversement, le touriste ne se réduit pas non plus à un « idiot¹⁰⁶ », un mauvais voyageur auquel personne ne veut être identifié¹⁰⁷, malgré le fait que tout voyageur moderne fasse inévitablement, à un moment ou un autre, du *tourisme*. Le pèlerinage ne se réduit certes pas au tourisme religieux (bien qu'il en ferait techniquement partie¹⁰⁸), dans la mesure où la religion n'a pas perdu son rôle de substantif (la religion) au profit d'un simple rôle de qualificatif (le religieux).

Revenons dès lors à ce qui caractérise le touriste afin de mieux voir ce qui caractériserait le pèlerin moderne. Le terme « touriste¹⁰⁹ » lui-même est étymologiquement associé avec le nom anglais *tour* que nous traduisons par « circuit » et le verbe transitif *to tour*, « circuler ». Le touriste d'agrément circule ainsi sur des circuits : il est « l'acteur d'une mobilité spécifique (circulaire, de tour) » (Urbain 2006) qui se différencie d'autres formes de la mobilité principalement en raison du fait que le tourisme d'agrément est foncièrement associé aux vacances (Urbain 2002, 44). La quête religieuse du pèlerin médiéval n'est certainement pas concevable comme une cure de repos, mais le pèlerin moderne a désormais à sa portée des moyens dont profite également le touriste afin de partir *ailleurs* sans nécessairement devoir affronter tous les dangers qu'une époque révolue présentait à ses voyageurs. Le pèlerinage compte parmi les activités les plus soutenues au sein du secteur

106 Du titre qu'Urbain (2002) a donné à son livre.

107 En guise d'exemple, je ne retiendrai que la citation suivante, contenue dans une introduction à une anthologie sur le pèlerinage bouddhique : « *Only the walker who sets out toward ultimate things is a pilgrim. In this lies the terrible difference between tourist and pilgrim. The tourist travels just as far, sometimes with great zeal and courage, gathering up acquisitions (a string of adventures, a wondrous tale or two) and returns the same person as the one who departed. There is something inexpressibly sad in the clutter of belongings the tourist unpacks back at home. The pilgrim is different. The pilgrim resolves that the one who returns will not be the same person as the one who set out. Pilgrimage is a passage for the reckless and subtle. The pilgrim – and the metaphor comes to us from distant times – must be prepared to shed the husk of personality or even the body like a worn out coat. A Buddhist dictum has it that "the Way exists but not the traveler on it."* [...] For the pilgrim the road is home; reaching your destination seems nearly inconsequential. » (Schelling 1995, 6-7)

108 Selon la définition de l'OMT (voir note 97, p. 101).

109 En anglais, *tourist* est apparu vers 1790-1800; en français, « touriste » est apparu en 1816 et « tourisme », en 1841 (Urbain 2002, 41).

touristique dit « informel domestique », comme l'observe David L. Gladstone (2005) au sujet des pèlerinages hindous en Inde¹¹⁰. La diffusion à grande échelle d'une culture moderne de la mobilité, du nomadisme, de l'indépendance et de l'autonomie – caractérisant de ce que Michel (2009) appelle « autonomadie » – s'enracine dans une culture occidentale issue des années 1950. Tout a commencé avec la culture *beat generation*, laquelle a été suivie par une culture *hippie* dans les années soixante, laquelle à son tour a été suivie par une culture du *road* dans les années 1960-1970. Cela a abouti à une culture récente du *backpacker* dont l'archétype est symbolisé par les guides de voyage *Lonely Planet*¹¹¹.

Les répondants que j'ai interviewés se considèrent tous pour la plupart comme des voyageurs, du genre *backpacker* (des touristes du secteur international informel, selon la typologie de Gladstone), certains se considèrent comme des touristes (alors que d'autres non, mais affirment faire du tourisme occasionnellement) et peu se considèrent comme des pèlerins (bien que certains ont fait ou disent avoir fait un pèlerinage à des sites bouddhiques en Inde). Par contre, le point commun de tous les répondants est de participer de l'autonomadie (post)moderne, en voyageant sac au dos, guide à la main et la tête pas (trop) encombrée de soucis d'ordre matériel. Ils *circulent* tous d'une destination bouddhique à une autre, sur un circuit bouddhique, entremêlant ici et là une excursion à Goa ou à Tiruvannamalai afin de satisfaire des intérêts autres que bouddhiques. Le bouddhisme ainsi vécu *in situ* est envisagé par ses adeptes comme une « voie (intérieure) » ou comme un « chemin¹¹² » (aux sens propre et figuré) et renvoie à la représentation du Bouddha comme un pérégrin (ou un pèlerin) prototypique. Est-ce une *bouddhamania* (Michel 2009, 476) qui motive les répondants-voyageurs à parcourir l'Inde bouddhique? Je ne saurais soutenir l'idée selon laquelle le besoin d'Asie en général et le besoin d'Inde en particulier relève plus d'une

110 Gladstone (2005, chap. 6) n'étudie le pèlerinage que sous l'angle des pratiques domestiques informelles des pèlerins hindous. D'une part, cette approche ne généralise pas les rapports entre religion et mobilité au-delà de la catégorie du pèlerinage (le tourisme est ignoré) et, d'autre part, le traitement empirique ignore les déplacements massifs de voyageurs internationaux (tant les *backpackers* du secteur informel que les participants à des voyages organisés du secteur formel) qui se rendent en Inde aux sites bouddhiques.

111 Les récits de voyage ou de pèlerinage contribuent aussi à former des compréhensions portant sur le bouddhisme. Ces récits forment un genre littéraire majeur et leur étude est une composante des études des pèlerinages ainsi que du tourisme (voir Bhattacharya 1997; Buffetrille 1999; 2000; Huber 1997; 2000; 2006; Huber et Rigzin 1999; Kapstein 1997; MacCannell 1999; Michel 2004; 2009; Modica 2006; Stausberg 2011; Travlou 2002; Urbain 2002).

112 Michel (2009, 236-238) souligne à ce propos le champ lexical de la *route* au sein de la terminologie bouddhique, dont « noble octuple sentier », « voie du milieu » et « véhicule ».

quête de mieux vivre que d'une quête de l'ordre de la religion (Michel 2009, 466). Je ne souscris pas en effet à la thèse qui substitue le tourisme moderne à la religion prémoderne. Je soutiens dans les chapitres subséquents de la thèse que les formes du bouddhisme et du voyage qu'expriment les répondants ne correspondent en rien à une « sortie », d'une part, ni de la religion en général ni du bouddhisme en particulier ni, d'autre part, du tourisme. Les répondants-voyageurs manifestent certes des aspects des « nomades modernes du loisir » (voir Michel 2009, 308-309; Urbain 2002, 11-12). Ils s'inscrivent dans un « système moderne de la mobilité » (Stausberg 2011, 223).

Le tourisme ne s'est pas substitué ni au pèlerinage ni à la religion dans la modernité, mais les configurations de la modernité religieuse se *modèlent* inévitablement sur d'autres sphères sociales (dont le tourisme, l'économie et les médias de masse). Lorsqu'il est question du touriste en tant que pèlerin laïc moderne cheminant *hors* de la religion et circulant d'une destination à l'autre afin de poursuivre une quête de sens et d'authenticité, n'est-il pas question en réalité du modelage du tourisme moderne sur la religion moderne en tant que telle? Comme l'écrit Urbain, les diverses formes touristiques – celles déjà révolues et les plus récentes – sont devenues et deviendront potentiellement des « *modèles* qui, tout en s'adaptant, ont fait tache d'huile dans la société, les imaginaires et les pratiques de la mobilité » (2006). La religion se modèle potentiellement sur le tourisme. Ni un double ni un substitut du tourisme, la religion modelée sur le tourisme ne perd pas sa spécificité : simplement, elle se « touristifie ».

1.7.4. Touristification, interfaces et modelage mutuel

La « touristification » de la religion est un ensemble de processus par l'intermédiaire desquels des formes de la religion sont reconfigurées de manière à exprimer des aspects et des conduites typiques du tourisme de loisir (Stausberg 2011, 71). Ces processus sont, entre autres, associés à la transformation : de sites religieux en des destinations touristiques; de rôles initialement spécialisés sur le plan religieux en des rôles hybrides du type « guide religieux touristique »; de représentations religieuses localisées en des imaginaires mythiques généralisés (impliquant l'exotisme et le mysticisme). Les processus de la touristification

affectent donc tant les sites et les espaces religieux, que les interactions personnelles et les activités religieuses (rituels, cérémonies, danses, festivals¹¹³).

Dans les sociétés contemporaines, la religion et le tourisme constituent deux réalités distinctes qui sont *interreliées*, mais qui ne sont pas nécessairement *liées* (Stausberg 2011, 19, 228 note 25). C'est selon cette perspective que Stausberg conceptualise les « interfaces » et « interférences » entre la religion et le tourisme :

« The present book is concerned with the interfaces between tourism and religion(s) – i.e. the ways and places where these two “systems” meet and interact. Such interfaces may take the form of impacts or interferences. The notion of impact refers to the effect of one domain on the other. Religion can have impacts on religions, religious places, performances and people. Tourism may also benefit from religion, and religion may build on tourism. In many cases, therefore, the interface is rather an interference, understood here (like in physics) as “[t]he mutual action of two waves or systems of waves, in reinforcing or neutralizing each other, when their paths meet or cross”. »
(Stausberg 2011, 31, 231 note 1)

Au moyen d'un concept général de « système », Stausberg (2011) considère la religion et le tourisme comme deux sphères de la communication et de la pratique humaine (p. 2). Le tourisme se constitue et est constitué en tant que « secteur systémique » (p. 4) de la société intégrant des modes de transport et de communication ainsi que des transactions économiques et culturelles qui différencient le tourisme moderne des formes prémodernes du voyage collectif¹¹⁴. Selon cette perspective, il est question d'un « système du tourisme¹¹⁵ » ou d'un « système mondial de la communication touristique¹¹⁶ ». Le concept « touristification » repose sur cette conceptualisation du tourisme :

« By being part of tourism as a system of communication, religious events, groups, metaphors, performances, and places are being subjected to its code, for which the notion of “attraction” is a defining feature. In other words, by being absorbed with or entering the tourism system, aspects of religion(s) [...] are being converted or translated into attractions to be appropriated by the tourist

113 Tous ces éléments sont les objets d'une analyse empirique et théorique poussée de la part de Stausberg (2011; parties 2 et 3 du livre).

114 Stausberg écrit aussi : « [“Religion” and “tourism”] are used here, out of convenience, as shorthand signifiers for complex formations of networks of agents, structures of communication, and systems of objects. » (2011, 219) Niklas Luhmann, instigateur de la théorie des systèmes sociaux, est absent de la bibliographie de Stausberg.

115 Traduction libre de « tourism system » (Stausberg 2011, 220).

116 Traduction libre de « global system of tourism communication » (Stausberg 2011, 193).

gaze and typical tourist activities [...]. Inversely, if such material instances of religion are not convertible or translatable into attractions, they will most likely not appear on (official) tourism circuits and routes. Ordinary religion is mostly of interest to scholars and fieldworkers; to tourists it becomes of interest as elements of an attraction or a destination [...]. » (Stausberg 2011, 220)

La touristification implique alors la transformation de la fonction religieuse d'éléments religieux (sites, objets, personnes, pratiques, etc.) : les éléments « touristifiés » fonctionnent comme des destinations touristiques et ont donc été (re)modelés, (re)formulés afin de répondre au *modus operandi* du tourisme de loisir (Stausberg 2011, 221). Le rejet, la contestation et le conflit sont également possibles au sein des interfaces entre la religion et le tourisme (ou le pèlerinage¹¹⁷).

La touristification ne correspond donc pas à un processus inéluctable. Toute interprétation « altermondialiste » ou « antimondialiste », qui considère tant la touristification que la mondialisation comme des processus fondamentalement négatifs, fait l'impasse sur les manières dont la religion joue un rôle intégral au sein du tourisme et de la mondialisation¹¹⁸. La religion est également *proactive*, elle n'est pas que *réactive* : « *Whereas religions are communicated globally in tourism contexts, [...] religion always appears in a local form; [...] tourism in many ways stimulates the production of localities. While tourism can be perceived to threaten the integrity of local identities, it can also be said to enhance their endurance and creativity.* » (Stausberg 2011, 224) Le tourisme compte ainsi parmi les sphères sociales influentes sur le plan de la formation de la religion dans la société mondiale :

« Tourism in various ways engages religion, and even though tourism does not operate according to the code of religious communication, it does not as a matter of principle exclude it either – religious souvenirs or religious places can trigger religious communication, even if that is not their raison d'être. The

117 Eade (2000b) a documenté les forces en présence à Lourdes, soulignant les manières dont la pluralité et la multiplicité des significations s'infiltrèrent à travers les cadres ainsi que les procédures officielles qui visent à baliser le culte sur un lieu de pèlerinage. En particulier, il illustre clairement comment s'instaure une tension entre la *communitas* (au sens turnerien) et la structure.

118 Contrairement à Stausberg (2011, 56) et à Reader (2007, 217-218), je ne considère pas la religion, le pèlerinage ou le tourisme comme des phénomènes qui doivent subir les effets de la mondialisation. À la suite de Beyer (1994; 2001b), Beyer et Beaman (2007b), Robertson (1992) et Scholte (2005), je souligne le fait que la mondialisation est également un effet dont les causes sont attribuables à diverses sphères ou activités sociales (incluant la religion, le pèlerinage et le tourisme).

confluence of pilgrimage and tourism or hybrid forms such as religious theme parks may point to the impossibility of clearly distinguishing religious communication from communication about religion in the arena of tourism. [...] While tourism may or may not be a principal arena of religious communication, it certainly is a main context of communication about religion. » (Stausberg 2011, 225)

C'est également par l'intermédiaire du tourisme que la religion en tant que catégorie et modèle est mondialisée (Stausberg 2011, 224). Les études récentes issues des sciences des religions et portant sur la religion dans les sociétés contemporaines ont généralement ignoré le tourisme (Stausberg 2011, 223-225). La monographie de Stausberg est effectivement, en date de sa publication, le seul ouvrage issu des sciences des religions qui ait porté explicitement sur la religion et le tourisme¹¹⁹.

1.8. Conclusion du chapitre I

Dans le cadre de cette thèse, je mets la table afin qu'il soit possible de contribuer à la perspective théorique mise de l'avant par Stausberg au moyen des travaux de Peter Beyer¹²⁰, Ignacio Farías¹²¹, Niklas Luhmann et Roland Robertson¹²². L'ensemble de ces travaux permet de porter un regard innovateur sur les interfaces entre la religion, le bouddhisme, le tourisme et la mondialisation au moyen d'une théorisation du social qui est ancrée dans le concept de la communication. Le concept de système dans la théorie des systèmes sociaux implique de reconsidérer radicalement la notion de « propriété¹²³ » systémique : les systèmes sociaux sont composés à leur base de communications, lesquelles ne sont pas humaines – comme Stausberg le conçoit –, mais *informationnelles*. Autrement dit, la religion et le tourisme sont chacune des propriétés abstraites associées à des communications formant des systèmes

119 Une monographie de Boris Vukonić (1996) et un ouvrage collectif dirigé par Dallen J. Timothy et Daniel H. Olsen (2006) incluent explicitement des analyses portant sur les relations entre la religion et le tourisme. Mais, comme le remarque Stausberg (2011, 8-11, 227 note 20), ces analyses ne résultent pas d'approches ni de perspectives issues des sciences des religions; elles montrent toutefois que les interfaces entre la religion et le tourisme peuvent être approchées selon de multiples points de vue.

120 Stausberg (2011, 224) mentionne sans l'examiner la monographie de Beyer (2006).

121 Farías (2008), auquel je me réfère dans le chapitre 5, a consacré sa thèse à l'analyse du tourisme selon la théorie des systèmes sociaux qui a été développée par Niklas Luhmann.

122 L'argument de Stausberg (2011, 223-224, 254 note 3) selon lequel la mondialisation est un concept flou, fourre-tout et galvaudé qui serait en manque de théorisation n'est pas fondé. Roland Robertson et Jan A. Scholte sont absents de la bibliographie de Stausberg.

123 C'est le terme que Robertson (2007, 19) emploie en se référant à Beyer (2006).

sociaux différenciés. Elles ne sont pas des propriétés associées centralement à des personnes, des objets, des lieux, etc. Cette conception a des conséquences majeures sur la conceptualisation des identités (bouddhiste, pèlerin, touriste), mais aussi sur l'analyse de la différenciation sociale.

Dans cette revue de littérature, j'ai tenté d'explicitier les contextes historiques et sociologiques au sein desquels la réalité sociale du bouddhisme a été formée et observée. La formation du concept du bouddhisme au début du 19^e siècle, lequel concept est conséquent d'une observation scientifique du bouddhisme, appartient à un moment clé de l'histoire du bouddhisme : dans la continuité des événements sociopolitiques qui ont mouvementé plusieurs pays de l'Asie face au colonialisme, il s'est développé des structures et des représentations sociales qui participent à reformulation des manières de faire et d'appréhender ce qu'est la religion ainsi que ce qui peut être conçu comme une religion. Le bouddhisme participe activement à ce processus et il serait erroné de nier aujourd'hui – sous prétexte qu'il est plus philosophique ou spirituel que religieux – son rôle et sa place dans le paysage religieux contemporain.

Les typologies du bouddhisme développées jusqu'à présent ont le mérite de fournir des catégories descriptives pour observer la diversité du bouddhisme. Bien que le modèle des « deux bouddhismes » permette de faire une distinction semble-t-il réelle entre deux groupes généraux, il ne permet pas de théoriser la diversité même du bouddhisme. Il ne fait pas voir, au moyen d'une explication cohérente, les processus *religieux* de formation de cette diversité. Il est donc nécessaire de tenir compte de la contingence du discours scientifique occidental sur le bouddhisme, lequel présuppose encore de manière westphalienne des associations étroites entre les organisations, les personnes et les identités ethniques, nationales ou culturelles. Sans faire abstraction de relations religieuses, culturelles, historiques, sociales et politiques importantes entre l'Asie, l'Europe et l'Amérique du Nord, lesquelles ont marqué et continuent de marquer le développement du bouddhisme aux 20^e et 21^e siècles, il importe de situer le bouddhisme au sein d'une mondialité et de dynamiques de la mondialisation auxquelles celui-ci contribue activement¹²⁴. Le bouddhisme et les bouddhistes ne font pas que

124 Le traitement que Baumann (2000; 2001; 2002a; 2007a; 2007e) réserve aux relations entre le bouddhisme et la mondialisation suppose principalement que la mondialisation du bouddhisme est un phénomène relatif à la diffusion des organisations bouddhiques à l'échelle mondiale.

répondre à ce qui est perçu comme des forces extérieures de la mondialisation¹²⁵ : il coproduit ces dynamiques dans le contexte d'une différenciation sociale où la religion, la science empirique, l'économie capitaliste, les médias de masse ainsi que le tourisme de loisir ont tous des rôles à jouer.

L'analyse des transformations du bouddhisme moderne au sein des processus de la mondialisation implique de considérer à la fois la mondialisation du bouddhisme moderniste et celle du bouddhisme traditionaliste. Techniquement, je ne parle pas dans cette thèse d'une *mondialisation du bouddhisme* qui aboutirait à un *bouddhisme mondial(isé)*. Il y est plutôt question des transformations du bouddhisme moderne au sein des processus de la mondialisation, d'une part, et, d'autre part, des effets des transformations récentes du bouddhisme sur les processus mêmes de la mondialisation. Je soutiens cette thèse au moyen du concept de la « mondialité bouddhique » (chapitre 8). Couramment, les études des relations entre la mondialisation et le bouddhisme comportent un présupposé dominant. La mondialisation est conçue comme une force agissante – fréquemment comme un processus foncièrement économiciste et mondialiste (visant l'intégration économique du monde) – alors que le bouddhisme est conçu comme un élément périphérique à la mondialisation. Comme l'écrivent Beyer et Beaman, ce sont surtout les effets de la mondialisation (en tant que cause) sur la religion et les manières dont la religion réagit ou devrait réagir qui sont observés : « Religion, it seems, is somehow “outside” looking at globalization as problem or potential. » (2007b, 1) Dans la mesure où les « réactions » et les « réponses » par rapport à la mondialisation sont principalement attribuées à des personnes, des organisations et des mouvements, la représentation de ces entités en tant qu'unités de base de l'étude du bouddhisme au sein de la mondialisation est renforcée. Malgré un certain discours bouddhologique portant sur l'hybridité, le paradigme westphaliste semble persistant – comme l'illustrent les nombreuses tentatives de catégorisation des identités bouddhiques.

Le tourisme représente un champ social significatif sur le plan de la production ainsi que de la différenciation de la religion en général et du bouddhisme en particulier. Le concept d'« interfaces » (Stausberg 2011) entre la religion et le tourisme traduit le modelage mutuel

125 Dans un bref article encyclopédique portant sur la mondialisation et le bouddhisme, Irons (2008) aborde uniquement les réponses et les réactions du bouddhisme et des bouddhistes par rapport à la mondialisation qu'il définit entre autres comme une « source de perturbation sociale » (p. 216). Cette manière de traiter la mondialisation est emblématique.

entre la religion et d'autres sphères sociales. Dans le cas précis du tourisme, la création d'expériences touristiques qui sont fondées sur des éléments issus de la religion est représentative d'un processus au moyen duquel la religion contribue activement aux fonctions d'un autre système social. Dans ces contextes, l'expérience touristique fonde potentiellement l'expérience religieuse et *vice versa*. Des éléments issus de l'économie capitaliste et des médias de masse sont par ailleurs omniprésents au sein de la production des destinations touristiques. Les détails de la théorie des systèmes sociaux concernant le modelage mutuel entre, d'une part, le bouddhisme et, d'autre part, l'économie capitaliste, les médias de masse et le tourisme de loisir sont abordés dans les chapitres 5, 6 et 7. Le pouvoir d'attraction des destinations sur les personnes ne dépend donc pas d'une seule cause, mais d'un ensemble de conditions auxquelles la religion participe. L'accent qui est mis sur l'expérience personnelle, l'autonomie, l'indépendance, le nomadisme et la mobilité au sein des contextes contemporains du bouddhisme et du tourisme a une répercussion sur les manières dont les personnes déclarent des identités et des appartenances sur le plan religieux. Dans ces contextes, l'observation des rapports entre les individus et les collectivités ne s'inscrit plus tant dans un modèle westphalien que dans une vision postwestphaliste qui considère les anomalies et les exceptions comme des tendances de plus en plus « lourdes ».

Cette thèse circule à sa manière sur divers « chemins du Bouddha » à travers le temps et l'espace. Elle n'ignore pas les relations entre la mondialisation, la religion, le bouddhisme et le tourisme. Le concept de la mondialisation implique une acception singulière de la notion d'espace, dans les termes d'une *respatialisation* (Scholte) ou d'une *conscience du monde* en tant que tout (Robertson). Cette thèse est telle une pratique touristique qui circule à travers et dans l'espace; elle est aussi telle une route ou un transit vers de multiples destinations, au sein de réseaux de destinations ou à l'intérieur de régions entourant des destinations (voir Stausberg 2011, 75). Notre circulation d'une destination à l'autre se fera de manière non linéaire, un peu à l'image d'un fractal : ainsi serons-nous obligés, en différents lieux, de prendre la mesure de l'espace et du temps parcourus, de revenir là où nous avons laissé filer un regard vers l'horizon, et de reprendre notre route sur des circuits intellectuels balisés par des repères tantôt empiriques, tantôt théoriques.

CHAPITRE II

MÉTHODOLOGIE

L'anthropologie est l'une des rares planètes où la rencontre cimente la profession en lui attribuant tout son sens et, de ce fait, rend l'entrevue humaine plus facilement envisageable.

– Franck Michel, *Désirs d'ailleurs*

La perspective qui sous-tend la problématique de l'existence d'un système bouddhique mondial est éminemment théorique. La théorie des systèmes sociaux que Niklas Luhmann a développée élève l'abstraction à un degré tel que toute application empirique requiert un effort significatif. Comme le soulignent Farías et Ossandón (2011, 37-40), les chercheurs – comme moi – qui sont fascinés par la puissance d'explication de la théorie luhmannienne sont confrontés au fait que la recherche empirique nécessite de déterminer quels sont les éléments pertinents de leurs recherches qui peuvent être adaptés dans le langage de la théorie : la technicité des concepts de « communication », « code », « programme », « système social », « système fonctionnel », et bien d'autres, donne potentiellement l'impression que la théorie prend le dessus sur les données empiriques et que l'objet de l'analyse se dissout dans un jargon abstrait. Pour tenter d'éviter de tels résultats, je me prévaux de l'approche empirique qu'Ignacio Farías (2008) a proposée dans le cadre de sa thèse doctorale portant sur le tourisme à Berlin et la communication touristique. Cette approche focalise sur le concept et la théorie de la communication que Luhmann avancement afin de questionner les facteurs qui rendent la communication possible, qui rendent celle-ci récurrente ainsi que référentielle.

Je cherche dans cette thèse à rendre compte du bouddhisme dans le monde contemporain en approchant le bouddhisme et les compréhensions de celui-ci comme des réalités historiques et sociales construites. Ce projet n'est pas nouveau¹, mais la méthode qualitative à partir de laquelle je soutiens la thèse d'un système bouddhique mondial participe d'une phénoménologie de la communication bouddhique qui ne considère centralement ni les personnes, ni leurs intentions, ni même leurs productions linguistiques. Centralement, ce sont les communications, ou plus exactement les « traces » de la communication (Fariás 2008, 27-29), qui constituent l'unité centrale d'analyse d'une telle approche. Dans le chapitre 5, nous verrons ce en quoi consiste précisément la communication dans la théorie des systèmes sociaux : une sélection tripartite impliquant une énonciation (ou acte d'expression), une information et une compréhension, laquelle sélection s'inscrit nécessairement dans des réseaux de référence dynamiques sur le plan du sens. L'autoréférence est inhérente à toute communication, une communication se référant toujours à une autre ou d'autres communications. Une communication ne peut donc pas être observée telle quelle : ce ne sont que des *traces* de la communication qui peuvent être observées par l'intermédiaire, par exemple, de la formation de thèmes et de champs sémantiques.

La réalisation d'une recherche empirique sur la base d'une telle théorie nécessite d'envisager l'ethnographie non pas comme une démarche globale visant à « rédiger des descriptions culturelles² » (Clifford 1986, 2), mais comme une entreprise analytique qui, d'une part, fait abstraction des récits de vie, des motivations et des opinions des personnes et qui, d'autre part, accorde surtout de l'importance à la *convergence* et à la *systématicité* des « contenus » (pratiques, paroles, gestes, etc.) exprimés par les acteurs. Je propose ainsi une analyse qualitative qui ne considère donc pas comme unité d'analyse les phrases, le sens ou les intentions, mais plutôt les *régularités* (et aussi les *irrégularités*) au sein de ces formations discursives. L'un des corollaires principaux d'une telle approche est que celle-ci n'englobe pas par défaut *toute* la réalité sociale du bouddhisme : elle contribue toutefois à mettre au jour la réalité sociale du bouddhisme en tant que phénomène local(isé) (voir Fariás 2008, 29-30). Dans la mesure où la formation de thèmes et de champs sémantiques concernant la réalité sociale actuelle du bouddhisme coïncide avec un ensemble de processus qui dépasse la

1 Au sujet de la construction moderne du concept « bouddhisme », voir entre autres Derris et Gummer (2007), Droit (1989; 1997), Faure (1998) et Lopez Jr (1995a; 2003b).

2 Traduction libre de *writing cultural descriptions*.

« localité » du phénomène que j'ai constitué comme l'objet de ma recherche (la revue de la littérature dans le chapitre 1 abonde en ce sens), je soutiens qu'il est possible d'induire une réalité sociale *mondiale* du bouddhisme grâce à une sociologie fondée empiriquement dans l'ethnographie. La combinaison d'une approche (ou démarche³) ethnographique et d'une perspective sociologique au sein d'une « ethnosociologie » permet l'acte de traverser, de franchir et de parcourir différents plans sociaux, du *micro-* au *macrosocial*⁴. De la même manière qu'il n'y a pas d'opposition local/mondial au sein de ce que je conceptualise à la suite de Robertson, Luhmann et Beyer comme la mondialisation et la mondialité (voir chapitres 1 et 6), le *micro* ne s'oppose pas au *macro*. Les mouvements et les itinéraires de la recherche ainsi que de l'analyse renvoient à des réalités sociales au sujet desquelles nous ne disposons, en définitive, que de vérités partielles (voir Clifford 1986).

2.1. Conception et planification de la recherche

2.1.1. Ethnographie

Lors d'un séjour préparatoire à Dharamsala de mai à juin 2008, j'avais envisagé de réaliser dans le cadre de mon projet doctoral une recherche ethnographique en deux volets : d'une part, je planifiais séjourner durant plusieurs mois à Dharamsala afin d'y réaliser des observations et des entrevues auprès de voyageurs fréquentant les diverses institutions et les différents centres bouddhiques de la région; d'autre part, je comptais prendre part à un pèlerinage organisé (par le Centre bouddhiste Paramita⁵, de Cap-Rouge, Québec) et donc suivre de près les parcours ainsi que les pratiques des pèlerins. Le projet de thèse que j'ai soumis au département de sciences des religions à la fin de l'été 2009 comportait cette

3 J'entends « approche » et « démarche » au sens littéral de « manière de se mouvoir vers » et « manière de marcher », respectivement. Il est fort intéressant ici de resituer l'observateur dans le contexte des pratiques qu'il observe et au sein desquelles il est aussi un participant. La corporalité de l'observation de même que de la pratique ne doit pas passer sous silence, comme d'aucuns le remarquent au sujet des pèlerinages et de leur étude (voir Basu 2004; Huber 1997; 1999a; 1999d; 1999b).

4 Remi Hess (1998, 3) conçoit l'ethnosociologie comme « une discipline qui prend à l'ethnologie une perspective, une forme de regard et à la sociologie un objet ». À sa suite, je reformule l'expression « ethnosociologie » pour que celle-ci reflète, d'une part, l'enracinement corporel « géolocalisé » (pour employer un terme à la mode dans les médias sociaux) et la perspective partielle du chercheur sur le terrain et, d'autre part, l'abstraction sociologique cohérente fondée sur l'observation empirique.

5 *Centre Paramita de bouddhisme tibétain au Québec*. 2009. En ligne. <www.centrepamita.org>. Consulté le 14 juillet 2009.

recherche ethnographique en deux volets. Le pèlerinage organisé a finalement été annulé quelques mois avant sa date prévue (janvier ou février 2010). J'avais dû également me rendre à l'évidence que mon budget de recherche ne me permettait pas de prendre part à une activité assez coûteuse et d'une brève durée (21 jours). Je ne mets pas, par contre, la valeur qu'aurait pu représenter une recherche *in situ* et « en mouvement » au cœur même de la mobilité pérégrine. Ian Reader (2005) et Ignacio Farías (2008) ont tous deux étudié respectivement les pratiques de pèlerins japonais parcourant le circuit de Shikoku à bord d'autobus nolisés et les pratiques de touristes effectuant des visites guidées de Berlin à bord d'autobus. Avec du recul, je remarque qu'une telle démarche aurait cependant nécessité une planification singulière, dans la mesure où les déplacements impliqués dans de tels circuits organisés occupent une grande part de l'emploi du temps et que le temps qui aurait pu être alloué à des entrevues approfondies aurait été somme toute minime.

Aux fins de produire les données empiriques, j'ai séjourné en Inde durant six mois, de décembre 2009 à juin 2010. J'ai constitué un « terrain⁶ » ethnographique à l'interface entre le voyage et le bouddhisme. Dans un premier temps, j'ai réalisé une recherche préliminaire à Bodhgayā (Bihar) de décembre 2009 à février 2010. Dans un deuxième temps, j'ai séjourné à Dharamsala (Himachal Pradesh) de février à juin 2010 (en compagnie de ma conjointe et de mes deux enfants). En tant que chercheur, voyageur, pèlerin, touriste, homme, blanc, canadien, méditant, étudiant et père, j'ai participé à de nombreuses activités bouddhiques incluant, mais ne se limitant pas à : des cours et des enseignements sur le bouddhisme donnés par des enseignants reconnus au sein de l'organisation FPMT; des séances et des retraites de méditation au sein de l'organisation de méditation Vipassana sous la direction de Goenka; des enseignements, des initiations et des transmissions du dalaï-lama; des visites à des sites de pèlerinage situés dans la région de Bodhgayā; des séances de méditation, des rituels et des cérémonies autour du temple de la *mahābodhi* à Bodhgayā; des enseignements donnés par Christopher Titmuss, au temple thaïlandais de Bodhgayā; ainsi que des cours de philosophie bouddhique à LTWA, à Dharamsala⁷.

6 La réalité du « terrain » ethnographique ne va pas de soi : le « terrain » n'est pas un espace neutre, mais il est une localisation qui est en majeure partie construite et dépendante de contraintes (Gupta et Ferguson 1997).

7 Je présente dans les chapitres 3 et 4 un plus large éventail d'activités ainsi que de pratiques qui ont eu lieu en différents lieux indiens associés avec le bouddhisme et au sein desquelles les répondants se sont engagés.

La période préliminaire de mon séjour en Inde, à Bodhgayā, a été consacrée à une vérification qualitative de l'orientation générale de ma recherche ainsi qu'à des tests informels du guide d'entretien préparé avant mon départ. J'ai ainsi consigné par écrit, dans des journaux (l'un écrit à la main et l'autre tapé sur traitement de texte), d'amples observations portant sur les pratiques, les opinions et les réactions des interlocuteurs concernant mon programme de recherche. Cette partie de la recherche a été profitable afin de perfectionner le guide d'entretien qui a été utilisé lors de mon séjour à Dharamsala et afin de me familiariser avec les conditions de la recherche sur le « terrain ».

Dans mes rencontres, j'ai cherché principalement à me concentrer sur les populations de voyageurs, de pèlerins et de touristes étrangers avec lesquelles je pouvais converser en français ou en anglais. Puisque mon programme de recherche concerne au premier plan les pratiques du pèlerinage et du tourisme dans un contexte international, je n'ai pas mis l'accent sur les populations de participants originaires du sous-continent indien, dont les Tibétains et les Indiens⁸. Par ailleurs, mes contacts avec les voyageurs internationaux originaires de l'Asie du Sud, du Sud-Est et de l'Est étaient aussi très limités. C'est donc une population dite « occidentale » qui a été principalement l'objet de ma recherche, bien qu'au moyen de cette appellation je n'exclus pas les répondants d'origine « asiatique » ayant immigré en Europe ou en Amérique du Nord. J'ai en effet rencontré une personne canadienne dont les parents sont des immigrants tibétains de la première génération : cette personne a effectué un voyage en Inde dans la région natale de ses parents, de même que des visites aux sites bouddhiques de la plaine gangétique (incluant Bodhgayā) et à Dharamsala.

2.1.2. Entrevues

Avant d'entreprendre la recherche en Inde en 2009, j'ai obtenu l'approbation du comité départemental de déontologie de la recherche (département de sciences des religions, UQAM) pour effectuer mon projet. Le résumé du projet, le formulaire de consentement ainsi que le guide d'entretien ont été évalués par le comité de déontologie et ont tous reçu une

8 Les contextes de ma recherche empirique de même que certaines des méthodes que j'ai utilisées s'apparentent de près aux contextes et aux méthodes concernant les recherches que Peter Moran (2004) et Kory Goldberg (2011) ont réalisées respectivement à Bodhanath (Népal) et Bodhgayā (Inde). Voir le chapitre 1.

approbation positive⁹. Tout répondant potentiel a reçu une copie du résumé du projet et du formulaire de consentement. Le guide d'entretien est cependant demeuré confidentiel tout au long du processus de la recherche. Afin de respecter la clause de confidentialité incluse dans le formulaire de consentement, j'ai substitué des pseudonymes aux noms des répondants qui ont été interviewés et j'ai omis les détails qui pourraient être associés directement avec les personnes concernées.

Quarante-cinq entrevues, d'une moyenne de quatre-vingt-dix minutes chacune, ont été réalisées et enregistrées (sur support audio numérique) au cours de mon séjour à Dharamsala¹⁰. Toutes les entrevues ont été transcrites intégralement. Les transcriptions sont les plus littérales possible, sans que toutefois une ponctuation et des marques de silence, de rires, de pleurs ou de changement de ton n'alourdissent les textes. La « textualisation » des données représente une étape majeure du processus de la recherche : l'analyse qualitative subséquente repose sur la reconnaissance de régularités, d'une convergence et d'une systématicité interne aux textes des répondants. La transcription intégrale et la plus littérale possible des entrevues représentait une nécessité dans ce contexte.

Les entrevues étaient semi-dirigées. Aucune question n'a finalement été formulée exactement de la même manière dont elle a été rédigée dans le guide d'entretien. Ce dernier a servi principalement de canevas de base afin de m'assurer que chacun des trois thèmes principaux de l'entrevue était abordé. Ces trois thèmes étaient : le voyage en Inde, l'identité et le bouddhisme contemporain. En optant pour des entrevues semi-dirigées, quelques-unes des questions ont suffi à diriger la discussion de manière à ce que chacun des thèmes principaux soit développé suffisamment. Aucune des entrevues ne s'est déroulée exactement en fonction de la structure du guide d'entretien : chacune a suivi un itinéraire particulier qui a été influencé par les propos du répondant et qui a été orienté en cours de processus par mes demandes de précision ainsi que par mes questions. De manière générale, les répondants ont apprécié le processus de l'entrevue qui leur a permis de réfléchir de manière approfondie sur leurs propres parcours tant sur le plan du voyage que de celui du bouddhisme et des religions. Les entrevues ont eu lieu dans des lieux divers, au choix des répondants, généralement aux

9 Des copies des documents remis aux candidats et du guide d'entretien sont annexées à la fin de la thèse.

10 Le profil de la population des répondants est présenté dans le chapitre 3.

résidences des répondants ou dans des espaces publics paisibles situés à l'écart de l'agitation et du bruit. Je n'ai pris aucune note durant les entrevues, afin de favoriser une écoute et un regard pleins à l'endroit des répondants. Lorsque j'ai pris des notes, je l'ai fait après l'entrevue, en l'absence des répondants.

La sélection des candidats qui ont participé à des entrevues s'est effectuée de manière plus ou moins structurée. Je ne pourrai prétendre que ma recherche est représentative de toute la population des voyageurs occidentaux qui « circulent en Inde sur les chemins du Bouddha ». Tous les répondants interviewés sont des voyageurs du type *backpackers* issus de ce que Gladstone (2005) appelle le « secteur international informel » du tourisme contemporain¹¹. J'ai dans la majorité des cas rencontré les répondants dans un centre de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka ou à la LTWA, à Dharamsala. Le séjour que j'ai effectué à Bodhgayā m'a permis de faire la connaissance de plusieurs personnes pratiquant le bouddhisme au sein du FPMT : plusieurs d'entre elles ont par la suite séjourné à Dharamsala et, grâce à un réseau de relations étendu au sein du FPMT, j'ai pu interviewer plusieurs personnes fréquentant des centres affiliés avec cette organisation. Les données empiriques produites par l'intermédiaire des entrevues sont donc contingentes dans une large mesure. J'ai tout de même tenté de respecter un ratio général 1:1 entre les hommes et les femmes, de même que j'ai aussi tenté de respecter un ratio particulier 1:1 entre les répondants pratiquant la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka et les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. D'une manière plus intuitive que formelle, j'ai aussi cherché à interviewer des répondants correspondant à divers profils de voyageurs, de pratiquants et d'étudiants : des néophytes et des expérimentés, des voyageurs de passage et des voyageurs au long cours. Je n'ai pas retenu ni voulu interviewer des leaders ou des enseignants autorisés par leur tradition. J'ai voulu que cette recherche focalise avant tout sur des pratiques du voyage, des pratiques ainsi que des représentations bouddhiques « populaires » et « ordinaires ». J'ai donc intentionnellement choisi de ne traiter des compréhensions associées avec les leaders bouddhistes – les détenteurs désignés de l'autorité bouddhique – que par l'intermédiaire de résumés de discours. Ces discours (décrits dans le chapitre 3) ne font pas partie des données empiriques qui ont été l'objet d'une analyse qualitative explicite.

11 Voir ma revue de la littérature, chap. 1.

2.2. Analyse qualitative

L'analyse qualitative globale des données empiriques comprend à la fois la transcription, le codage, la synthèse ainsi que les observations critiques inspirées par la théorie. J'explique dans ce qui suit la démarche de codage qui a été mise à profit dans le cadre de cette recherche. Ensuite, je situe les processus analytiques et synthétiques au regard de la théorie des systèmes sociaux.

2.2.1. Codage

Seules les transcriptions des entrevues, lesquelles constituent le cœur et le corps des données empiriques de ma recherche, ont été traitées qualitativement au moyen du logiciel d'analyse qualitative QSR NVivo. Dans un premier temps, j'ai codé les données tout d'abord en fonction de thèmes généraux que j'ai distingués en leur sein. Puis, sur la base du codage thématique, j'ai par la suite codé les données analytiquement en fonction des idées directrices que j'ai discernées dans et à travers les différents sujets thématiques par les répondants¹². Comme point de départ à tout ce processus de codage, je n'ai pas pu faire abstraction de catégories prédéterminées (telles que celles impliquées dans le guide d'entretien et dans les questions que j'ai adressées aux répondants durant les entretiens). J'ai donc par exemple commencé le codage au moyen d'une catégorie prédéfinie nommée « bouddhisme » au sein de laquelle j'ai codé tout ce qui semblait se rapporter à cette entité : par exemple les lieux fréquentés, les descriptions des pratiques effectuées ou les déclarations portant sur des croyances. Le passage d'un codage thématique à un codage analytique a permis de relativiser certaines des catégories prédéterminées par le contexte et les conditions des entrevues afin de souligner le rôle d'autres thèmes et idées dans la construction de la logique discursive des répondants.

2.2.2. Application de la théorie des systèmes sociaux

L'analyse qualitative des données empiriques a été, dans le cadre de cette recherche, tributaire de la perspective de la théorie des systèmes sociaux. Dans la mesure où, au sein de cette théorie, le social (ou la réalité sociale) coïncide avec les dynamiques et les processus de la

12 Au sujet des diverses approches de codage, voir Richards et Morse (2007, chap. 6).

communication, c'est le caractère autoréférentiel (la régularité, la récurrence) des réponses des répondants qui a été l'objet d'une analyse spécifique. Dans le processus de la thématization et de l'analyse des données au moyen du codage, je n'ai pas cherché à isoler chacun des cas les uns par rapport aux autres : j'ai voulu repérer des réseaux de sens convergents à travers le corpus empirique. Afin d'observer l'existence ou l'absence d'un système social bouddhique, j'ai dû tenir compte au sein du codage des deux propriétés systémiques que sont l'*autoréférence* et la *distinction*. Sur le plan de l'*autoréférence*, j'ai essayé de trouver un ou des discours, une ou des logiques du discours que partagent généralement tous les répondants, en faisant abstraction des déclarations identitaires. Il ne suffisait pas de trouver des contenus semblables dans les énoncés, mais de mettre au jour des dynamiques de l'autoréférence au sein de ceux-ci. Je conçois ainsi au moyen de cette approche que les réponses d'un répondant peuvent compléter, enrichir ou contredire celles d'un autre. Bien que la synthèse qualitative présentée dans le chapitre 4 ainsi que les analyses subséquentes (chapitres 7 et 8) mettent en œuvre une comparaison entre différents types de répondants, je n'ai retenu ni les identités ni les appartenances sur les plans religieux et bouddhiques en tant que critères prédéterminés de l'analyse. Du point de vue de la théorie, les identités ne sont que des variations sur le thème « comment être bouddhiste » : les personnes qui disent qu'elles ne sont pas bouddhistes expriment des communications souvent bouddhiques pour se justifier.

Au sujet de la *distinction*, la théorie des systèmes sociaux prévoit que la formation du bouddhisme en tant que système social repose sur la production et la reproduction d'une différence entre « bouddhisme » et « non-bouddhisme ». La distinction bouddhisme/non-bouddhisme ne possède aucun caractère social si elle n'est qu'assumée implicitement soit par les communications centrales bouddhiques, soit par les communications *sur* le bouddhisme qui sont effectuées par les répondants. Pour observer la réalité sociale, il importe aussi de rendre compte des distinctions que les répondants introduisent eux-mêmes dans leurs communications de base, sciemment ou non. Le codage et l'analyse qualitative correspondent alors à l'acte de *distinguer des distinctions* au sein des données empiriques. La manifestation d'une réalité sociale du bouddhisme au sein des données peut ainsi s'observer par l'intermédiaire des manières dont les énoncés se réfèrent

les uns aux autres tout en définissant des frontières plus ou moins nettes entre ce qui relève du bouddhisme et ce qui n'en relève pas.

Par exemple, si les répondants mettent de l'avant des descriptions d'eux-mêmes, de ce qu'ils font et pensent, au moyen de mots et d'une logique (ou langage) qui semblent appartenir plus au bouddhisme qu'au christianisme, et plus à la religion qu'à l'économie ou la politique, la spécificité bouddhique des énoncés ainsi que leur différenciation proprement religieuse sur le plan social seront soutenues. Lorsque les descriptions et les justifications empiriques ne font pas référence à d'autres communications bouddhiques, mais qu'elles font référence à des compréhensions et une logique appartenant plus ou moins explicitement au christianisme ou à la science, par exemple, cela pose un problème en ce qui a trait à la convergence des énoncés, des compréhensions et des relations exprimées par les répondants. Cela peut mener à une fragmentation et une multiplication des catégories de l'analyse. S'il est possible d'établir des liens plus ou moins explicites entre les énoncés, sur le plan de leur sens, il est possible de construire des relations généralisant ces liens. Ces relations renvoient à une réalité sociale nommée « bouddhisme » quand, au sein des données, l'objet vers lequel les compréhensions exprimées convergent est explicitement appelé « bouddhisme ». Mais cela n'est que secondaire par rapport à la convergence même des compréhensions : l'objet de la convergence pourrait demeurer indéterminé (ce qui n'a toutefois pas été le cas) et cela n'aurait pas d'effet sur le fait que les compréhensions (les éléments et les relations entre ceux-ci) sont orientées vers un centre.

L'analyse qualitative des données empiriques, dans le cadre d'une application de la théorie des systèmes sociaux, repose ainsi sur la question de savoir s'il y a des régularités, des connexions, des relations, c'est-à-dire une convergence au sein de ces communications qui relèvent – ou qui semblent relever – du « bouddhisme ». Si cette convergence est observée, elle représente potentiellement une base implicite d'un objet social nommé « bouddhisme ». Si la convergence n'est pas observée, il se pourrait que le « bouddhisme » ne soit pas une réalité sociale prenant la forme d'un système de communications autoréférentielles et différenciées (en fonction d'une distinction bouddhisme/non-bouddhisme). Si l'autoréférence ne peut être observée au sein des communications, cela peut être attribué au fait que la distinction

bouddhisme/non-bouddhisme est problématique et que cette dernière (ou l'absence de cette dernière) ne permet pas de circonscrire les réseaux d'une communication spécifiquement bouddhique¹³.

L'imposition de compréhensions préliminaires sur les données est nécessaire en raison de la contingence même des données. Dans les chapitres subséquents de la thèse (principalement dans la troisième partie), ces compréhensions préliminaires sont traduites dans les termes de la théorie des systèmes sociaux afin d'en examiner la systématité. En définitive, mon analyse ne sera cohérente (par rapport aux données) que si l'hypothèse d'un système bouddhique mondial (hypothèse que la théorie m'amène à défendre) peut être infirmée au moyen d'une autre analyse basée sur des compréhensions préliminaires différentes. Ce qui apparaît au premier abord comme des contradictions au sein de la communication bouddhique (menaçant ainsi la systématité bouddhique) équivaut *a contrario* et donc fonctionnellement à toute autre communication bouddhique qui contribue explicitement à la formation du « bouddhisme ». Plusieurs tentatives d'ignorer, de contester, de nier ou de rejeter l'existence du bouddhisme affectent tout compte fait plus la production de cet objet que sa destruction.

2.3. Limites de la recherche

Le codage des données s'est terminé là où a commencé la synthèse qualitative des données empiriques. J'ai de cette manière poursuivi l'analyse qualitative des données au moyen d'un processus rédactionnel visant à regrouper les idées maîtresses et les contenus principaux que les répondants ont soulevés dans le cadre des entrevues. J'ai rédigé la synthèse qualitative (présentée dans le chapitre 4) en tentant d'être le plus fidèle que possible aux nuances discursives des répondants, tant par rapport aux manières dont ceux-ci ont formulé leurs idées que par rapport aux façons dont ils semblent avoir compris ce dont il peut être question lorsque nous parlons du « bouddhisme ». En définitive, leurs formulations et leurs compréhensions ont toutes été filtrées, comprises et interprétées par l'intermédiaire de mes propres présupposés empiriques et théoriques. Les variations pronominales qui se manifestent

13 Cela ressemble, analogiquement, à la définition d'un cercle au moyen des concepts de *centre* et de *rayon* : le *centre* représente la convergence, alors que le *rayon* détermine la distinction entre l'intérieur et l'extérieur du cercle. L'absence de l'une des deux caractéristiques met en question l'existence du cercle au complet.

dans le texte sont des illustrations du caractère relatif de l'approche et de la perspective que j'emploie. Je compte sur des réflexions structurées portant sur les circonstances, les contextes et les conditions de ma recherche afin de faire valoir qu'il y a malgré tout des avantages à regarder les choses du point de vue de la théorie des systèmes sociaux.

La sélection des candidats qui ont participé à des entrevues n'a pas été effectuée au moyen d'un échantillonnage aléatoire. Cela semble à première vue compromettre la possibilité de généraliser les résultats de mon analyse à une population plus vaste de voyageurs, de touristes ou de pèlerins circulant dans l'Inde bouddhique. L'échantillon que j'ai construit dans le cadre de cette recherche reflète toutefois une diversité à partir de laquelle je peux problématiser – ne serait-ce que de manière contextuelle – l'évidence attribuée conventionnellement au « bouddhisme ». La durée de mon séjour en Inde de même que mes compétences linguistiques ne m'ont pas permis de diversifier davantage mon échantillon. D'une part, je me suis limité à des candidats présentant des attributs que j'associe à des voyageurs, des touristes ou des pèlerins qui sont originaires de l'étranger et qui sont intéressés par la pratique ou l'étude du « bouddhisme » (j'entends par là toutes les appellations du genre « dharma », « enseignements du Bouddha », « méditation Vipassana », etc.). D'autre part, les circonstances au sein desquelles j'ai évolué en tant qu'observateur participant ne m'ont pas permis d'entrer en contact avec des candidats potentiels originaires de l'Asie. D'une manière contingente, ma recherche porte donc plus sur les « Occidentaux » pratiquant le bouddhisme que sur l'ensemble de la population voyageuse manifestant un intérêt pour le bouddhisme en Inde.

Une analyse qualitative plus étoffée aurait certainement inclus des entrevues avec des leaders, des maîtres ainsi que des enseignants de chacune des traditions représentées par les répondants. Elle aurait aussi contenu une analyse pointue des discours des leaders les plus représentatifs de ces traditions, en l'occurrence le dalaï-lama, Lama Zopa Rinpoché et Goenka. Cela aurait toutefois nécessité des ressources dont je n'ai pas disposé dans le cadre de cette recherche. L'un des avantages que je perçois concernant ma méthode d'analyse des données est le fait que les analyses que je présente dans les chapitres qui suivent ne sont pas subordonnées à l'autorité d'une parole unique (celle d'un leader par exemple) ni à l'autorité des écritures au sein d'une tradition donnée.

2.4. Conclusion du chapitre II

La question que je pose dans cette thèse n'est pas de savoir s'il y a un bouddhisme qui comprend des individus et des personnes qui sont bouddhistes d'une manière exclusive. Je m'interroge plutôt au sujet de l'existence d'une systématique communicationnelle qui opérerait dans les contextes sociaux à l'étude. En cherchant à déterminer les configurations de cette systématique à partir des paramètres d'observation de la théorie des systèmes sociaux, je cherche dans la communication – qu'elle soit qualifiée de bouddhique ou non – à la fois une convergence et une distinction qui renforcent la plausibilité du bouddhisme en tant que réalité sociale. La validité du corpus de données en général et la validité de l'échantillon en particulier ne doivent donc pas être jugées nécessairement à partir de la représentativité de ceux-ci (quoique je soutienne que mes données représentent une diversité observable au sein des contextes où j'ai mené ma recherche). Je tente de faire reconnaître la portée et la valeur heuristique d'une perspective théorique qui est en mesure de mettre au jour des relations critiques *au sein de* et *à travers* différentes échelles du social (du *micro-* au *macrosocial* et inversement). Comme l'écrit Keila Diehl (2002, 10), la mondialisation s'étudie toujours d'un point de vue particulier et, sur le terrain, le mondial est ultimement expérimenté localement. L'« ethnosociologie » permet de faire et de décrire l'expérience brute du « terrain ». Elle permet aussi d'enraciner une pensée abstraite dans un cheminement humain où la parole, le geste et la pensée de l'autre concourent à faire de la recherche un partage sincère.

CHAPITRE III

EN CHEMINANT SUR LA VOIE DU BOUDDHA

L'Inde s'observe, elle s'analyse (c'est même un des exercices favoris des Indiens), mais elle ne s'explique pas.

– Jean-Claude Carrière, *Dictionnaire amoureux de l'Inde*

L'objectif de ce chapitre est de proposer un canevas contextuel de l'environnement dans lequel les répondants de cette recherche se meuvent. Tout d'abord, au sens figuré, il est question des personnalités, des enseignements et des discours de Goenka ainsi que du dalaï-lama. Dans le cadre des entrevues, ce sont les deux personnalités du « bouddhisme » contemporain qui ont la plus grande influence sur les manières dont les répondants se représentent la méditation Vipassana et le bouddhisme tibétain, lesquels représentent les formes contemporaines du « bouddhisme » les plus thématiques dans les interviews. Goenka ainsi que le dalaï-lama sont à cet égard les maîtres-enseignants auxquels les répondants se réfèrent le plus. Il est donc pertinent de brosser un portrait des compréhensions que Goenka et le dalaï-lama formulent et des pratiques que ceux-ci visent à transmettre. Ensuite, je décris l'environnement du voyage en Inde, au sens propre, tel que celui-ci est pratiqué par les répondants-voyageurs. Je mets l'accent sur la dimension « bouddhique » de ce type de voyage, pour autant que les destinations où se rendent les répondants-voyageurs, les attractions qui ont sur ceux-ci un effet, les événements qui les intéressent et les activités auxquelles ils participent touchent majoritairement au « bouddhisme », au dharma, aux enseignements du Bouddha ou au Bouddha. Finalement, la description et l'analyse, d'une part, des manières dont les répondants s'identifient relativement au bouddhisme, à la religion

ainsi qu'aux religions et, d'autre part, des façons dont ceux-ci conçoivent les rapports à la tradition permettent de commencer à sonder les données sur le plan de la pertinence des catégories « bouddhisme », « bouddhiste » et « bouddhique ».

3.1. Goenka et la méditation Vipassana

Satya Narayan Goenka (ci-après Goenka) est né en 1924 au Myanmar (ex-Birmanie). Il est un descendant d'une famille d'origine nationale indienne et d'origine religieuse hindoue. Entrepreneur industriel prospère, il rencontre le maître de méditation birman Sayagyi U Ba Khin (1899-1971) auprès duquel il apprend une technique de méditation du type *vipassanā*. Après quatorze années d'apprentissage et d'entraînement, Goenka se rend en Inde en 1969 et donne son premier cours d'introduction à la méditation Vipassana. Les cours prennent la forme de retraites fermées et silencieuses, qui durent dix jours, durant lesquelles les étudiants (comme les désigne Goenka) coupent temporairement leurs liens avec le monde extérieur et s'engagent à respecter un code de conduite, des instructions et un horaire déterminés. En 1982, pour répondre à une demande de cours grandissante, Goenka met sur pied un processus de nomination d'« assistants-enseignants » qui ont pour fonction de le représenter lors de cours de méditation Vipassana et de s'assurer de la qualité globale du cours, principalement en veillant à ce que les étudiants comprennent et appliquent correctement les instructions et les enseignements donnés par Goenka par l'intermédiaire d'enregistrements audio et vidéos¹. Selon Goldberg (2012), il y a environ mille deux cents assistants-enseignants dans le monde, dont quarante au Canada et huit cents en Inde.

Le premier centre permanent de méditation Vipassana, Dhamma Giri (aussi appelé Vipassana International Academy), est situé à Igatpuri (près de Mumbai), dans l'État du Maharashtra en Inde, et a été construit en 1976. Dhamma Giri est depuis la maison-mère de la tradition de méditation Vipassana de Goenka. À proximité de celui-ci se trouve le Vipassana Research Institute, fondé en 1985, dont la mission est de traduire des textes bouddhiques palis et d'effectuer de la recherche au sujet des applications de la méditation Vipassana dans le monde contemporain. Il y a environ cent vingt centres permanents répartis entre l'Inde, l'Afrique, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, l'Europe, le Moyen-Orient,

¹ Les instructions et les discours en anglais ont été enregistrés en 1989 au centre de méditation Vipassana à North Folk, en Californie.

l'Amérique du Sud, l'Amérique centrale et l'Amérique du Nord. L'Inde compte à elle seule plus de cinquante centres (voir le site internet : Vipassana Meditation Courses By Alphabetical List S.d.). Désignée officiellement par l'appellation « méditation Vipassana telle que l'enseigne S. N. Goenka² », l'organisation fondée et fortement influencée par Goenka exerce une autorité – Goenka lui-même représente l'autorité définitive – sur les modes de fonctionnement des centres et de déroulement des cours dans tous les centres de méditation Vipassana de la planète. Chaque centre est géré indépendamment par une fondation à but non lucratif qui elle-même est administrée par un conseil d'administration. Chaque centre doit ainsi s'autofinancer, cela exclusivement à partir de dons d'anciens étudiants (c'est-à-dire des personnes ayant complété un cours de méditation Vipassana de dix jours), organiser des cours et assurer le déroulement de ces cours dans le respect des règles de base établies par Goenka. Ces règles touchent à de multiples aspects relatifs à l'organisation et à la tenue de cours de méditation Vipassana : les rôles, fonctions et codes de conduite des différents types de personnes impliquées (assistants-enseignants, servants, méditants, administrateurs, etc.), les manières dont l'espace doit être structuré aux fins de la tenue d'un cours de méditation Vipassana, les règles alimentaires, les critères d'admission de candidats voulant participer à un cours en tant que méditant ou servant, etc. Sur un plan plus global, des assistants-enseignants sont nommés par Goenka afin de superviser le développement de centres particuliers ou la diffusion de la méditation Vipassana au sein d'aires géographiques précises.

3.1.1. Un cours de méditation Vipassana de dix jours

Pour être initiée à la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, toute personne doit s'inscrire et participer à un cours de dix jours d'introduction à la méditation Vipassana³.

Concrètement, la méditation Vipassana doit être pratiquée en conformité avec les consignes

2 L'expression « Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka » est une marque enregistrée aux États-Unis dont le dépositaire est le Sayagyi U Ba Khin Memorial Trust of Massachusetts, Inc. (voir le site internet : United States Patent and Trademark Office S.d.). Les sites officiels anglais et français de la méditation Vipassana ont respectivement pour sous-titres « Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka in the Tradition of Sayagyi U Ba Khin » et « La méditation [Vipassana] telle que l'enseigne S. N. Goenka dans la tradition de Sayagyi U Ba Khin » (Méditation Vipassana - site francophone 2012; Vipassana Meditation Website 2011).

3 Les cours de dix jours sont aussi une occasion pour les anciens étudiants de perfectionner leur maîtrise de la technique. Des cours d'une durée plus longue (20, 30, 45 jours) sont également offerts pour les étudiants les plus investis dans la tradition.

et les instructions précises que Goenka donne dans le cadre d'un cours de méditation Vipassana d'une durée de dix jours. Dans le document (non daté) intitulé « Introduction à la technique et code de discipline pour les cours de méditation », des explications de base sont fournies afin de renseigner à propos du cadre au sein duquel se déroule un cours de dix jours. La méditation Vipassana y est présentée comme une technique de méditation universelle développée par le Bouddha et visant « la libération totale et l'Éveil ». Les participants potentiels sont incités à réfléchir sérieusement sur leur motivation avant d'entreprendre un tel cours, car ils devront observer une discipline stricte et fournir un effort personnel soutenu. Ils doivent respecter le code de discipline du cours, lequel inclut : l'observance des préceptes (cinq pour les nouveaux étudiants et huit pour les anciens); s'en remettre complètement et avec confiance à l'enseignant, à ses instructions et à la technique enseignée (sans rien y ajouter ni rien y enlever); s'abstenir de pratiquer toute forme d'activité autre que celles permises explicitement dans le cadre du cours (mettre de côté toute pratique religieuse, spirituelle, artistique, sportive, etc. qui ne soit pas inscrite au programme); observer un silence complet (sauf pour s'adresser à l'assistant-enseignant ou au responsable du cours, s'il y a lieu); respecter la ségrégation femmes/hommes; s'abstenir de tout contact physique avec autrui; ne pas avoir en sa possession des objets religieux (talisman, chapelet, cristal, etc.), des livres, de la musique et des cahiers d'écriture; se vêtir adéquatement, sobrement et discrètement; et suivre l'horaire quotidien.

À la suite de chants palis et hindis chantés par Goenka, tout cours de méditation Vipassana commence avec une séance formelle durant laquelle les participants prennent refuge dans les trois joyaux (le Bouddha, le *dhamma* et le *sangha*). Du point de vue de Goenka, la prise de refuge n'est pas associée avec la conversion au bouddhisme ni à quelque religion :

Ce faisant, vous n'avez pas été converti d'une religion établie à une autre. Dans Vipassana, la conversion est simplement de la misère au bonheur, de l'ignorance à la sagesse, de l'esclavage à la libération. [...] Vous ne prenez pas comme refuge une personne, un dogme ou une secte, mais la qualité de l'illumination. Celui qui découvre le chemin de l'illumination est un Bouddha. Le chemin qu'il découvre s'appelle le Dhamma. Tous ceux qui suivent ce chemin et atteignent l'état de sainteté sont appelés Sangha. (Goenka s.d., jour 10)

La prise de refuge et la récitation des préceptes, qui suit la première, ne sont pas considérées comme des rituels. La récitation des préceptes est associée avec la pratique de la conduite morale (pal. *sīla*), laquelle est considérée comme fondamentale au sein de la technique de méditation Vipassana. Les participants s'en remettent ensuite formellement à l'enseignant (le Bouddha, Goenka et l'assistant-enseignant) et à ses instructions pour la durée du cours. Les participants font alors la demande de – et reçoivent – l'instruction de la méditation de l'attention à la respiration (pal. *ānāpānasati*), laquelle méditation ils pratiquent durant les quatre premiers jours du cours de dix jours. Ensuite, ils font de même avec l'instruction de la méditation Vipassana (pal. *vipassanābhāvanā*), laquelle ils pratiquent durant le reste du cours (il est cependant possible de revenir ponctuellement à l'attention à la respiration). Toutes les formulations (refuge, précepte, s'en remettre, demande d'enseignement) sont exécutées en pali et à voix haute⁴.

Tous les soirs, un discours enregistré de Goenka est diffusé dans la salle de méditation. Les étudiants doivent obligatoirement y assister (de même qu'ils doivent suivre l'horaire de méditation et de repos prédéterminé). Goenka a exposé ces discours de nombreuses fois en hindi, sa langue maternelle, et en anglais. Les discours anglais qui sont diffusés lors d'un cours de dix jours (Goenka 1991) ont été enregistrés en 1989 en Californie, au centre Dhamma Mahāvana, situé à North Folk. Aujourd'hui, des traductions des discours et des instructions d'un cours de dix jours de Goenka sont offerts dans une trentaine de langues (Vipassana Meditation Website 2011). Peu importe où a lieu un cours de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, les étudiants ont accès aux mêmes discours et instructions de Goenka. Une version originale des instructions (en hindi ou en anglais, ou les deux) est toujours diffusée et, si nécessaire, elle est suivie d'une traduction préenregistrée. Cette institutionnalisation des discours et des instructions de Goenka assure l'homogénéité de l'enseignement et la pérennité de la méditation Vipassana. Personne, ni même les assistants-enseignants, n'est autorisé à modifier, à ajouter un élément à, ou à retirer un élément de ces discours et instructions (Goenka 2002, 169).

4 Bien que la traduction de ces passages (tout comme celle des chants) ne soit pas explicitée durant un cours, les étudiants peuvent se procurer un livre dans lequel les chants et les passages palis et hindis sont transcrits en alphabet romain et traduits en anglais (Goenka 2006).

Les instructions concernent expressément les manières dont les personnes doivent appliquer leur attention sur leur corps, afin d'observer les sensations qui s'y manifestent. À la suite d'un enseignement préalable à propos de l'attention à la respiration et d'une pratique préliminaire de cette forme de méditation, les participants sont initiés à la méditation Vipassana. Les consignes qui s'appliquent durant une retraite et celles qui s'appliquent également en dehors de celles-ci (pour qui continuerait de pratiquer la méditation Vipassana au quotidien), énoncent de manière explicite que rien ne doit être ni ajouter ni enlever à la technique que Goenka enseigne.

À la fin d'un cours de dix jours, Goenka (Goenka s.d., jour 11) exhorte les participants qui jugent que la méditation Vipassana « est pratique, logique et bénéfique pour [eux]-mêmes et les autres » à accepter et à poursuivre celle-ci sur une base régulière : « Méditez une heure le matin et une heure le soir. Cette pratique quotidienne et régulière est essentielle. » Il avise aussi de ne pas mélanger la technique de méditation Vipassana avec quelque autre technique de méditation : si une personne choisit de pratiquer la méditation Vipassana, elle doit à plus ou moins long terme s'en remettre exclusivement à cette technique (voir le document : Conseils pour la pratique de la méditation Vipassana telle que l'enseignent S. N. Goenka et ses assistants-professeurs S.d.). Il recommande aussi aux pratiquants qui le peuvent de participer hebdomadairement à une séance de méditation de groupe avec d'autres méditants Vipassana. À cela, il ajoute qu'il est bénéfique de participer à au moins un cours de dix jours par année, en tant que méditant. Il conseille par ailleurs de donner du temps et de l'énergie au service du *dhamma*, c'est-à-dire pour aider à l'organisation et au déroulement de cours de méditation Vipassana. Finalement, seuls les assistants-enseignants nommés par Goenka sont autorisés à donner des instructions de méditation. Ainsi, les pratiquants sont encouragés à ne parler de la technique qu'en termes descriptifs, à ne pas enseigner celle-ci et à diriger toute personne intéressée vers un centre établi.

3.1.2. L'essence du *dhamma* et la libération

Goenka fonde sa construction du dharma sur l'idée selon laquelle chaque personne crée elle-même, par ses actions (sk. *karma*, pal. *kamma*) et ses pensées, sa propre « misère ».

Goenka utilise explicitement les termes « récompense » et « punition » pour désigner respectivement les résultats favorables (positifs) et défavorables (négatifs) des karmas :

« Dhamma is the universal law, the law of nature, which is applicable to one and all. [...] The law of nature is the law of nature. When you break the law of nature, you are punished, then and there. If you live in line with the law, you are rewarded, then and there, you live a happy life. This applies to everyone. [...] Somebody breaks the law, somebody generates anger, hatred, ill will, animosity, passion, fear, ego, defiles the mind, nature starts punishing, then and there. [...] One who comes out of this defilement, nature starts rewarding. One starts living a liberated life, a happy life, a harmonious life, good for oneself and good for others. This was so even before Buddha, this was so at the time of Buddha, this is so even after Buddha. » (Goenka 1991, jour 10, 5:30-6:56)

Toute action mène inévitablement à une punition ou une récompense immédiate, sous la forme d'un état d'esprit conséquent avec les lois du *dhamma*. La souffrance est alors engendrée par l'esprit ignorant qui, conditionné par des tendances habituelles (pal. *saṅkhāra*), réagit constamment soit avec avidité envers les sensations agréables, soit avec aversion par rapport aux sensations désagréables. Ces réactions sont attribuables à l'ignorance du fait que tout phénomène corporel ou mental est le produit indivisible de la relation entre le corps et l'esprit : tout phénomène (*dhamma*) qui est expérimenté par une personne est vécu par celle-ci à la fois sur le plan corporel, sous la forme de sensations physiques, et sur le plan mental, sous la forme de pensées, d'émotions, de sentiments, etc. Sciemment ou non, l'esprit ignorant réagit constamment aux sensations en leur attribuant, sur la base d'expériences antérieures, une valeur (agréable ou désagréable). Entraîné par la force de ses réactions antérieures (*saṅkhāra*), l'esprit génère de nouvelles réactions qui contribuent à multiplier les réactions antérieures et à en augmenter l'effet. Ayant ainsi précisé en quoi consistent les causes de la souffrance, tant celle physique que celle mentale, Goenka (Goenka s.d., jours 5 et 6) soutient que le seul moyen de se libérer de celle-ci consiste à s'affranchir du fardeau des réactions accumulées, d'une part, et de ne plus générer de nouvelles réactions, d'autre part. Pour cela, il faut développer la connaissance au moyen de l'expérience directe (pal. *bhāvanāmayāpaññā*), une forme de sagesse (pal. *paññā*) qui fait contrepoids à l'ignorance puisqu'elle permet de « voir la réalité telle qu'elle est », et non comme elle apparaît (Goenka s.d., jour 3).

Afin de parvenir au plus haut degré de la connaissance, il importe d'acquérir des bases solides sur lesquelles reposeront les pratiques subséquentes : soit la conduite éthique et la discipline mentale. La conduite éthique ou morale est fondée sur des préceptes. Dans le cadre d'un cours de méditation Vipassana (peu importe la durée de celui-ci) et en tout temps sur les lieux d'un centre de méditation Vipassana, les servants et les nouveaux méditants (les étudiants qui n'ont jamais suivi et complété un cours de dix jours sous la supervision de Goenka ou de l'un des assistants-enseignants nommés par ce dernier) doivent observer cinq préceptes, soit s'abstenir de : 1) tuer des êtres vivants; 2) voler; 3) parler avec malveillance; 4) toute activité sexuelle⁵; et 5) consommer des substances intoxicantes. Les anciens méditants (les étudiants qui ont suivi et complété au moins un cours de dix jours sous la supervision de Goenka ou de l'un des assistants-enseignants nommés par ce dernier) doivent observer trois préceptes supplémentaires, soit s'abstenir de : 6) manger à la mauvaise heure (c'est-à-dire après midi); 7) danser, chanter, se divertir de manière mondaine, s'orner de bijoux, se parfumer et se maquiller; 8) dormir sur des lits luxueux ou hauts (Goenka 2006, 3-4). Les personnes qui aspirent à s'investir et s'engager davantage dans la méditation Vipassana dans le cadre de la vie quotidienne sont encouragées à maintenir et améliorer leur moralité par la pratique des préceptes (Goenka s.d., jour 9). Parce que toute action mentale, verbale ou physique qui ne respecte pas l'un ou l'autre des cinq préceptes trouve son origine dans l'ignorance, l'avidité ou l'aversion, il importe d'acquérir une conduite saine qui ne soit plus une cause de souffrance ni pour soi ni pour autrui (Goenka s.d., jour 2).

La discipline mentale (pal. *samādhi*) ne peut être obtenue sans la stabilité d'esprit que procure la conduite morale. Elle repose entre autres sur le développement d'une attention juste à la respiration (sans l'aide d'un mantra, de mots ou de la visualisation). Elle se fonde également sur une concentration libre de désir et d'aversion qui est apte à prolonger les moments d'attention sans se laisser distraire par quoi que ce soit (Goenka s.d., jour 2). L'affinement de l'attention et de la concentration, au moyen de la pratique de l'attention à la respiration (pal. *ānāpānasati*), permet de développer la capacité d'être attentif à des sensations subtiles. Ce type d'attention et de concentration est nécessaire pour la pratique de la méditation Vipassana.

5 À l'extérieur d'un centre de méditation Vipassana et dans le cadre de la vie quotidienne, les personnes qui s'entraînent à observer les cinq préceptes doivent observer le précepte de ne pas commettre d'inconduite sexuelle.

La connaissance au moyen de l'expérience directe est quant à elle cultivée par la pratique de la méditation Vipassana. Cette dernière constitue le moyen pour observer, sans y réagir, les sensations qui sont produites à tout instant sur – et dans – le corps. Plutôt que de laisser l'esprit ignorant se saisir des sensations et d'y réagir, la méditation Vipassana vise à cultiver un esprit libéré de l'ignorance capable de « voir⁶ » correctement comment les sensations sont produites et comment il est possible de ne plus y réagir. Pour y parvenir, l'approche de Goenka met l'accent sur le développement de l'attention aux sensations physiques et sur le développement de la compréhension (ou connaissance au moyen de l'expérience directe) du caractère intrinsèquement éphémère et impermanent (pal. *anicca*) de toute sensation et de tout phénomène. L'attention soutenue et constante aux sensations jumelée avec une compréhension du caractère impermanent de toute sensation permet de cultiver l'équanimité (ou la non-réaction). En ne réagissant plus aux sensations présentes, l'esprit ne provoque plus dans le moment présent des causes pour des réactions futures et de la souffrance future. En effet, tout *saṅkhāra* accumulé dans le courant du corps-esprit est tel un karma qui tôt ou tard mûrira et donnera des fruits (c'est-à-dire des effets). Le processus de purification est ainsi envisagé, selon cette perspective, comme l'épuisement de tous les *saṅkhāra* accumulés : par la pratique continue de la méditation Vipassana – de l'attention aux sensations, de la compréhension de l'impermanence sur le plan des sensations et de l'équanimité –, les *saṅkhāra* antérieurs qui font surface sont éliminés un par un grâce à une attention équanime qui décèle la nature profonde des phénomènes et qui ne se laisse plus ni tromper ni emporter par les apparences. Les *saṅkhāra* font surface et la personne qui observe ne multiplie pas sa souffrance en superposant sur ceux-ci de nouvelles réactions (c'est-à-dire de nouveaux *saṅkhāra* ou karmas). Les anciens *saṅkhāra* sont éliminés parce qu'ils ne sont plus la cause de nouvelles réactions ni donc d'effets futurs (Goenka s.d., jour 5). La libération totale est accomplie lorsqu'il n'y a plus ni de *saṅkhāra* antérieurs ni de nouveaux *saṅkhāra*. Goenka décrit le *nirvāṇa* (cette libération totale) comme une vérité ultime qui transcende la

6 Selon Goenka, *vipassanā* signifie « introspection, vision intérieure qui purifie l'esprit; particulièrement l'introspection de la nature impermanente de la structure psycho-physique, sujette à souffrance et dénuée d'ego » (Hart 1997, 237). Le terme pali qui correspond à ce qui est habituellement appelé « méditation *vipassanā* » est *vipassanābhāvanā*, dont la définition selon Goenka est « le développement systématique de la vision intérieure au moyen de la technique de méditation qui consiste à observer notre propre réalité en observant les sensations physiques » (Hart 1997, 237).

matière et l'esprit et qui ne peut être appréhendée autrement que par l'expérience directe (Goenka s.d., jour 1; voir aussi Hart 1997, 180).

Le chemin vers la libération est jalonné au moyen de divers repères qui prennent la forme d'expériences ou d'états particuliers, de qualités (ou vertus) et de sentiments. L'expérience de la « dissolution » (*bhaṅga*) marque, par exemple, l'atteinte d'une étape importante dans le processus de libération, selon les enseignements de Goenka (Goenka s.d., jour 10). Le développement de qualités telles que la bienveillance, la compassion, la joie sympathique et l'équanimité⁷ (Hart 1997, 183), de même que le développement des « perfections » (pal. *pāramī*⁸), sont les manifestations d'un esprit pur (Goenka s.d., jour 9). Ces qualités sont également des facteurs qui assistent le pratiquant sur le chemin et qui permettront à celui-ci de franchir une à une les étapes vers la libération finale. Toute séance de méditation Vipassana se termine ainsi par une courte période de pratique de la « méditation de l'amour » (pal. *mettābhāvanā*) : à l'égard de toute personne, le pratiquant engendre des sentiments libres de toute malveillance, haine, rancune, colère, etc. : « Lorsque l'esprit est purifié dans sa totalité, on peut alors, du plus profond de soi, souhaiter le bonheur des autres. Ceci est le véritable amour, qui vient en aide aux autres ainsi qu'à soi-même. » (Goenka s.d., jour 9)

Goenka insiste par ailleurs, dans ses discours (Goenka s.d., jour 10), sur le fait que toute personne pratiquant la méditation Vipassana développe, tôt ou tard, deux sentiments particuliers : la gratitude et le service altruiste. Premièrement, le pratiquant – ayant reçu de l'enseignant des instructions lui permettant d'expérimenter par lui-même sa propre réalité intérieure, ayant conscience que ces enseignements et instructions ont été transmis originellement du Bouddha à ses disciples et ensuite de maître-enseignant à étudiant, et, dans le contexte d'une retraite organisée, ayant pu jouir gratuitement de conditions favorables pour

7 Ces quatre « qualités » constituent les « demeures de Brahmā » (pal. *brahmāvihāra*) ou « quatre illimités » (sk. *catvārapramāṇa*).

8 Les « perfections » ou « vertus transcendantes » sont au nombre de dix dans le Theravāda : (1) la générosité ou le don; (2) la moralité ou l'éthique; (3) la renonciation ou l'abnégation; (4) la sagesse ou la connaissance; (5) l'effort ou l'énergie; (6) la tolérance ou la patience; (7) la vérité; (8) la détermination; (9) l'amour ou la bienveillance; (10) l'équanimité. Les éléments 1, 2, 6, 5 et 4 représentent, avec la concentration que nous devons ajouter en avant-dernière position, les six *pāramitā* du Mahāyāna, selon l'ordre traditionnel (voir Cornu 2001, 444-446; voir aussi Glossaire des termes en pali s.d.).

la pratique de la méditation (logement, nourriture, etc.) – cultive un sentiment de gratitude pour l'enseignant, pour le Bouddha, pour la lignée des enseignants ainsi que pour tous les autres méditants Vipassana et servants Vipassana qui rendent possible la réalisation de retraites de méditation Vipassana. Le pratiquant exprimera sa gratitude au moyen de divers gestes, comme en faisant un don à la fondation qui gère le centre Vipassana. Le pratiquant ayant complété une retraite de méditation Vipassana de dix jours pourra également s'inscrire en tant que servant afin d'offrir bénévolement ses services aux fins de l'organisation et du déroulement de retraites de méditation Vipassana. Il cultivera ainsi « la volonté de servir autrui sans rien attendre en retour » (Goenka s.d., jour 10), qui est le deuxième des sentiments que tout pratiquant de la méditation Vipassana développe nécessairement s'il chemine correctement sur la voie de la méditation Vipassana.

3.1.3. Sans rituels ni foi aveugle

Selon la perspective de Goenka, pour que la technique de la méditation Vipassana soit universelle, celle-ci doit reposer sur des pratiques très précises qui ne laissent aucune place à l'expression de particularismes religieux (tels des rituels, des rites et des pratiques religieuses), lesquels seraient nécessairement « sectaires » et iraient à l'encontre de l'essence universelle du *dhamma* (Goenka s.d., jour 2). Goenka est très clair : « *Every rite, ritual or ceremony is nothing but a corrupt form of pure Dhamma.* » (2002, 36) Pourtant, des chants palis et hindis ainsi que des formules palies jouent un rôle important dans le contexte d'un cours de dix jours. Au début de toute séance de méditation et lors des séances formelles au cours desquelles les participants prennent refuge ou demandent les enseignements, les assistants-enseignants font jouer des enregistrements de Goenka qui chante des chants palis ou hindis, lesquels sont inspirés de textes bouddhiques palis ou du *dhamma*. Au cours de la deuxième moitié des séances de méditation matinales, ce sont aussi des enregistrements de Goenka qui sont diffusés, lesquels contiennent des chants et des récitations de textes bouddhiques palis. À la fin de toute séance de méditation de groupe et de tout enseignement, Goenka énonce la formule « *Bhavatu sabba maṅgalaṃ* » (pal., « Que tous les êtres soient heureux ») et plusieurs participants inclinent la tête vers l'avant en prononçant « *Sādhū, sādhū, sādhū* » (pal., litt. « bien » ou « bon », « Ceci est bien dit »). Goenka légitime ces pratiques – qu'il ne considère aucunement comme des rituels associés avec une religion

organisée – en soutenant que celles-ci ne reposent pas sur une croyance ou une foi aveugle, mais sur la « connaissance acquise par l'expérience directe » (pal. *bhāvanāmayāpaññā*). Le pratiquant de la méditation Vipassana ne devrait accepter et croire qu'en des enseignements dont il a fait l'expérience directe :

La plus haute autorité est notre propre expérience de la vérité. Rien ne devrait être accepté par simple foi [...]. [...] Il ne suffit pas non plus, ayant examiné un enseignement par la raison, de l'accepter intellectuellement comme vrai. [...] Le Bouddha a toujours souligné qu'il n'enseignait que ce dont il avait fait l'expérience par la connaissance directe et il encourageait les autres à développer eux-mêmes cette connaissance, à devenir leur propre autorité [...]. [...] La seule autorité pouvant guider et protéger correctement, c'est la vérité, le Dhamma, la loi de la nature, expérimentée et vérifiée par votre propre expérience. (Hart 1997, 32)

Les chants, les récitations et les formules palies sont, du point de vue de Goenka, une manière d'exprimer une bonne volonté, des vibrations bénéfiques et de l'amour-bienveillance (pal. *mettā*) dans le but de générer une atmosphère de *dhamma* propice à la méditation. En inclinant la tête, les pratiquants peuvent recevoir, en étant attentifs aux sensations au sommet de leur tête et en pénétrant la nature impermanente de celles-ci, les bonnes vibrations et l'amour-bienveillance générés par l'enseignant⁹ (Goenka 2002, 159). En prononçant « *Sādhu, sādhu, sādhu* », les pratiquants se réjouissent de l'action de l'enseignant et unissent leur joie à celle de ce dernier : « *Both bowing and saying sādhu are in your own interest, they are not part of any rite or ritual. They are a healthy tradition from the past. Make use of them.* » (Goenka 2002, 78) Goenka ne considère pas non plus la prise de refuge dans les trois joyaux comme un rituel. En insistant sur le fait que toutes les pratiques associées avec la méditation Vipassana visent à expérimenter directement l'essence du *dhamma*, les pratiquants doivent faire eux-mêmes l'expérience directe des caractéristiques et des qualités du *dhamma* (le chemin de l'illumination), du Bouddha (la qualité de l'illumination) ainsi que du *saṅgha* (l'inspiration et l'aide des êtres éveillés), aspirer à développer ces qualités et prendre ultimement refuge dans le *dhamma* qu'ils développent en eux-mêmes (Goenka s.d., jour 10). Du point de vue de Goenka, il ne peut donc y avoir aucun élément rituel au sein du *dhamma* pur. La préservation de l'essence et de la pureté du *dhamma* ne peut se faire, selon Goenka,

9 Même si Goenka n'est maintenant présent dans les cours de méditation Vipassana que sous la forme d'enregistrements audio et vidéo.

qu'au moyen d'une technique de libération universelle – comme la méditation Vipassana – à laquelle rien ne doit être ni ajouter ni enlever (Goenka 2002, 37).

3.1.4. Ni bouddhisme ni religion

Goenka soutient vigoureusement que la méditation Vipassana n'est ni de l'ordre du bouddhisme¹⁰ ni de la religion. Son argumentaire repose principalement sur l'idée selon laquelle la méditation Vipassana est fondée sur les enseignements universels du Bouddha et sur la « loi universelle de la nature » – tous deux désignés par *dhamma*. Parce que le problème de la (re)production de la souffrance est universel, la solution à ce problème doit aussi être universelle : « La souffrance est une maladie universelle. Le remède à cette maladie ne peut être sectaire; il doit être également universel. [...] Chaque pas sur cette voie doit être complètement dépourvu de sectarisme. » (Goenka s.d., jour 1) Le processus de purification de l'esprit, l'éradication des *sāṅkhāra* au moyen de la méditation Vipassana, doit alors être conséquent avec la nature du problème de base. Les enseignements du Bouddha sont ainsi considérés comme universels parce qu'ils s'adressent à un problème universel auquel fait face des personnes issues de toutes les origines, de toutes les religions, de toutes les nationalités, de toutes les ethnies, et ainsi de suite. Les religions, du point de vue de Goenka (Goenka s.d., jours 1, 7 et 10), sont nécessairement sectaires, car elles se fondent sur des rituels, des croyances et des symboles qui ne sont pas universels. Goenka légitime ainsi l'universalité de la méditation Vipassana en défendant l'idée selon laquelle cette dernière ne comprend aucun élément rituel, ni religieux, ni sectaire et en affirmant que ce type d'élément est spécifique à la religion et aux religions, ce dont ne relève pas la méditation Vipassana selon lui. Tout en attribuant la méditation Vipassana aux enseignements du Bouddha, Goenka rejette toute association entre la méditation Vipassana et le bouddhisme¹¹. Une citation exhaustive de Goenka rendra justice à la logique de ce dernier :

*« Buddha never established a sect. He established pure Dhamma.
Throughout about 15,000 pages of his words, the word Buddhist or Bauddh(a) is*

10 Pour les mêmes raisons, Goenka soutient que la méditation Vipassana n'est ni de l'ordre du Hīnayāna, ni du Theravāda, ni du Mahāyāna (Hart 1997, 54).

11 Au sujet de l'opinion de Goenka par rapport à l'aspect non bouddhique, non sectaire et universel de la méditation Vipassana, voir Goenka (2002, 110, 130, 153; 1998a, 175-176; 1998b, 171), Confalonieri (2006, 228), Hart (1997, 37).

never found. Five hundred years after Buddha this word was used for the first time.

*[...] I was asked, "Are you teaching Buddhism?"
I said, "No, I am not teaching Buddhism."
[...] "Then you are not Buddhist?"
"No, I am not Buddhist."*

*.....
I explained, "Now tell me, did Buddha convert anybody to Buddhism?"
[...] "He never converted people to any sect, so who am I to convert anyone? [...]"*

If it is Buddhism, it will remain limited to certain people who call themselves Buddhists. Buddhism is for Buddhists, [...] but Dhamma is for all, Vipassana is for all. [...] You are not here to convert people and make them Buddhist. No, make them Dhammist.

*.....
[...] We have a feeling of gratitude towards Gotama the Buddha. But at the same time we have nothing to do with any sect, we are not here to convert people to this or that religion.*

We have to give importance to the Dhamma taught by Buddha so that we get established in Dhamma and help others to do so. Let them call themselves by any name, what difference does it make? People should become dhammiko, Dhammic. They should [...] lead a Dhamma life [...]. Once one really becomes a Dhammic person, naturally one will be far away from sectarian things. » (Goenka 2002, 126-127)

En énonçant que toute technique de méditation qui consiste en l'attention équanime aux sensations et à la compréhension de la nature éphémère de celles-ci est une technique de libération¹², peu importe si elle est ou non désignée par Vipassana (ou *vipassanā*), Goenka trace une distinction entre ce qui peut être inclus au sein du *dhamma* universel et ce qui doit en être exclu. Également, dans la mesure où il n'envisage pas la libération totale de l'esprit autrement que par la pratique de ce type d'attention et de compréhension, Goenka considère comme équivalents l'universalité de la méditation Vipassana et l'universalité du *dhamma*. Il qualifie alors Vipassana de « voie unique », de « *dhamma* pur » et de *ekāyano maggo*¹³

12 « *You cannot come out of your misery [...] unless you reach the stage where saṅkhāra is being generated, where craving is being generated. That is generated at the level of sensations. You call it Vipassana, you call it by any name, any meditation which works with the body sensations and teaches us to remain equanimous with the body sensations is a meditation of liberation.* » (Goenka 1991, jour 5, 1:00:38-1:01:03) Voir aussi Hart (1997, 190).

13 *Ekāyano maggo* est un terme pali dont l'une des occurrences les plus significatives se trouve dans le *Satipaṭṭhāna Sutta* (pal., *Sutta sur l'établissement de l'attention*). Goenka – qui affirme l'identité entre Vipassana et *satipaṭṭhāna* (Goenka 1998c, 1) –, traduit *ekāyano maggo* par « *one and only way* » et soutient que cette appellation est universelle parce qu'elle correspond à la loi universelle du *dhamma* (Goenka 1998c, 96). Bhikkhu Bodhi, après analyse des textes palis et des traductions courantes, traduit cependant *ekāyano maggo* par *one-way path* (litt. « chemin à sens

(Goenka 2002, 114). La méditation Vipassana est dès lors conçue par Goenka comme l'archétype de la pratique pure du *dhamma* ainsi que de toute technique de purification et de libération.

3.2. Tendzin Gyamtso et le bouddhisme tibétain

Tendzin Gyamtso¹⁴, le 14^e dalaï-lama¹⁵ du Tibet (ci-après le dalaï-lama), est né en 1935 dans la province de Amdo, une région de l'ancien Tibet qui fait aujourd'hui majoritairement partie de la Chine (province de Qinghai) et dont une maigre superficie fait partie de la Région autonome du Tibet. En 1939, il est identifié comme le 14^e représentant de la lignée des dalaï-lamas¹⁶. En 1940, à Lhasa, l'actuel dalaï-lama est intronisé et commence au cours de la même année son éducation monastique. Il devient officiellement novice en 1942 et devient moine pleinement ordonné en 1954. Le dalaï-lama reçoit en 1950 les pleins pouvoirs sur le Tibet¹⁷, un an après que les troupes chinoises ont commencé à envahir le Tibet. Après presque une décennie de relations tendues entre le régime tibétain et le pouvoir chinois, la tension

unique ») et remet ainsi en question l'un des fondements majeurs de l'orthodoxie et de l'idéologie du Theravāda. Il écrit : « *The Pāli reads ekāyano ayaṃ bhikkave maggo. Almost all translators have understood this statement to be a declaration that satipaṭṭhāna is an exclusive path. [...] However, [...] ekāyana magga has the unambiguous meaning of "a path that goes in one way only," and that seems the meaning that fits best here as well. The point seems to be simply that satipaṭṭhāna goes in one direction, toward "the purification of beings ... the realization of Nibbāna."* » (Bodhi 2005, 441 note 25)

- 14 Tendzin Gyamtso est le nom d'ordination de l'actuel dalaï-lama. J'adopte ici la transcription phonétique du Tibetan Himalayan Library à des fins d'uniformité, bien que Tenzin Gyatso semble l'orthographe la plus répandue. Le terme « dalaï-lama » est techniquement un nom commun désignant une fonction (tout comme le terme « pape ») et il s'écrit en français sans lettre initiale majuscule.
- 15 Selon THL, la transcription phonétique de dalaï-lama est « talé lama ». Dalaï-lama signifie « maître océan ». Les Tibétains emploient plusieurs autres termes tibétains pour désigner le (titre de) dalaï-lama : kumdün (tib.), « présence »; yizhin norbu (tib.), « joyau qui exauce les vœux »; gyelwa rinpoché (tib.), « vainqueur précieux »; kyamgön rinpoché (tib.), « protecteur précieux »; gongsa chenpo (tib.), « souverain supérieur » (Tibetan and Himalayan Library 2011; Goldstein 1999).
- 16 Le titre de dalaï-lama fut conféré officiellement pour la première fois, au 16^e siècle, par l'empereur mongol Altan Khan à Sönam Gyamtso (1543-1588), l'abbé du monastère Drepung. Puisque ce dernier était le troisième abbé de Drepung, les titres de premier dalaï-lama et de deuxième dalaï-lama furent décernés à titre posthume à ses prédécesseurs. Sönam Gyamtso devint donc le 3^e dalaï-lama. Le 13^e dalaï-lama, Tupten Gyamtso, est quant à lui décédé en 1933 à l'âge de 57 ans. Le dalaï-lama n'est pas le chef de l'école Geluk dont il est issu (voir note 18, p. 143).
- 17 Le premier des dalaï-lamas à avoir accédé à un rôle spécifiquement politique fut le 4^e dalaï-lama, Yönten Gyamtso (1589-1682), qui fut proclamé autorité suprême du Tibet en 1642.

éclate et la population tibétaine de Lhasa se soulève le 10 mars 1959, forçant le dalaï-lama à fuir le Tibet. Le dalaï-lama s'établit en 1960 à Dharamsala, dans le nord-ouest de l'Inde. L'administration tibétaine est rétablie en exil et présente en 1963 l'ébauche d'une première constitution. Le dalaï-lama commence dès 1973 à effectuer des voyages en Occident et prononce, en 1987 à Washington DC, un plan de paix pour le Tibet en cinq points. En 1989, il reçoit le prix Nobel de la paix. À partir du début des années 1990, un processus de restructuration de l'Administration centrale tibétaine (ACT), dont le dalaï-lama en est jusqu'alors le chef d'État, est entamé : la constitution des Tibétains en exil est adoptée par le parlement tibétain en 1991; en 1992, l'élection des ministres par l'Assemblée des députés du peuple tibétain se substitue à la nomination directe des ministres par le dalaï-lama, et un système judiciaire est mis en place; en 2001 a lieu la première élection démocratique d'un premier ministre (tib. Kalön Tripa) par les Tibétains. En 2011, le dalaï-lama annonce son retrait officiel à la tête du pouvoir exécutif au sein de l'ACT et remet ses pleins pouvoirs au premier ministre. La constitution de 1991 est révisée afin de prendre en compte ce changement majeur au sein de la politique tibétaine. Le premier ministre devient le chef d'État. Le dalaï-lama continue d'assumer activement une responsabilité symbolique sur le plan des enjeux relatifs au Tibet et aux Tibétains (Tendzin Gyamtso S.d. [a]).

Le dalaï-lama contribue par ses enseignements, ses discours et les livres qui lui sont attribués à diffuser le bouddhisme, plus particulièrement le bouddhisme du Tibet dont lui-même est issu. Représentant symbolique de toutes les écoles du bouddhisme tibétain, bien qu'il ait été ordonné et en grande partie éduqué au sein de la secte Geluk¹⁸, l'actuel dalaï-lama promeut, à la suite des efforts déployés par son prédécesseur immédiat, un œcuménisme bouddhique avec toutes les traditions bouddhiques tibétaines. Il a ainsi reçu des initiations et transmissions de maîtres-enseignants issus d'autres écoles bouddhiques tibétaines. Le dalaï-lama, qui se considère comme un simple moine bouddhiste, ne représente ni n'est à la tête d'aucune organisation bouddhique particulière, mais son autorité et son influence s'exercent sur la plupart des organisations, des centres et des monastères qui s'inscrivent au sein de l'une des traditions bouddhiques tibétaines (Obadia 1999). Il est

18 Le chef spirituel de la secte Geluk – dont le titre est Ganden Tripa – est l'abbé de l'un des deux collèges du monastère Ganden (en alternance), ce dernier compte parmi les trois monastères les plus importants des Gelukpas. Le premier Ganden Tripa a été Gyeltsap Dharma Rinchen (1364-1432), le successeur de Tsongkhapa.

reconnu comme un enseignant notoire qui a pris l'initiative d'effectuer des transmissions bouddhiques tantriques de masse, comme des initiations Kālacakra qui ont eu lieu tant en Asie qu'en Occident¹⁹, et qui a contribué largement aux échanges entre la science et le bouddhisme.

Le dalaï-lama dit poursuivre trois missions qui constituent autant de rôles qu'il assume (Tendzin Gyamtso S.d. [c]). Comme être humain, il aspire à faire la promotion de valeurs universelles et d'une éthique séculière fondée sur l'égalité entre tous les êtres humains. Comme pratiquant religieux bouddhiste, il souhaite contribuer à l'harmonie religieuse et au dialogue interreligieux dans le contexte de la diversité religieuse contemporaine. Finalement, en tant que dalaï-lama, il s'engage à agir comme porte-parole du Tibet et des Tibétains afin de trouver une solution aux problèmes que vivent les Tibétains au Tibet – un rôle qu'il assumera jusqu'à ce que les Tibétains et les Chinois trouvent un terrain d'entente.

3.2.1. La situation du Tibet et des Tibétains

Il est pratiquement impossible de dissocier la figure du dalaï-lama actuel de toute image et de toute représentation du Tibet récent et contemporain. Depuis les années cinquante, mais surtout à partir des années 1980 (le prix Nobel qui lui a été décerné en 1989 a contribué significativement à sa popularité), le dalaï-lama s'est fait connaître sur la scène internationale comme l'un des leaders religieux les plus charismatiques (toutes religions confondues), comme l'une des personnalités bouddhistes les plus populaires et comme l'un des plus éminents défenseurs de la non-violence ainsi que des droits et libertés de la personne. Les origines tibétaines de celui-ci contribuent largement à conditionner ses compréhensions et son discours, d'une part, et à susciter chez les personnes qui l'écoutent une émotivité, une empathie et une sensibilité particulières à l'égard du sort du Tibet et des Tibétains, d'autre part. La situation du Tibet et les événements qui ont eu lieu au Tibet depuis la fin des années quarante occupent une place importante au sein des représentations que véhicule le dalaï-lama à propos du bouddhisme, de la religion et des religions, de l'environnement, de la paix mondiale et des droits de la personne. L'avenir des Tibétains tant à l'intérieur du Tibet

19 La dernière initiation Kālacakra a eu lieu en janvier 2012 à Bodhgayā. Des milliers, voire des dizaines de milliers, de participants ont assisté à chacune de ces initiations. En Inde, le nombre de participants a souvent dépassé les 100 000 (voir Tendzin Gyamtso S.d. [b]).

qu'en exil (en Inde, en Europe, en Australie et en Amérique du Nord) préoccupe le dalaï-lama qui saisit fréquemment l'occasion d'aborder la situation du Tibet et des Tibétains dans le cadre de ses discours (que ceux-ci traitent du bouddhisme ou non, qu'ils s'adressent à des bouddhistes ou non). En matière de bouddhisme, le dalaï-lama n'hésite pas à affirmer que le bouddhisme qui a été préservé et transmis au Tibet représente la tradition la plus authentique et la plus complète du monde bouddhique contemporain (voir ci-dessous). Quant aux thèmes de la religion et des religions, l'histoire récente en Chine montre que les libertés relatives à la pratique et à la croyance religieuses ne sont pas acquises universellement. Le dalaï-lama se sert ainsi de cette situation pour soutenir l'importance de défendre les libertés religieuses ainsi que les libertés d'expression (qu'elles soient religieuses ou non) dans un monde où les êtres humains ne forment plus qu'une seule humanité et où la diversité ne doit pas faire obstacle à la reconnaissance ainsi qu'au respect de la dignité humaine.

Le dalaï-lama se prononce sur plusieurs enjeux et développements contemporains, dont la science moderne, l'environnement, les droits de la personne et la paix mondiale. Bien que ses vues sur ces sujets reflètent à divers degrés d'importance des particularismes bouddhique et tibétain, ceux-ci sont formulés de manière à soutenir une pensée universaliste inspirée des thèmes de la religion et des religions, de la spiritualité et de l'éthique. Cette pensée réflexive vise essentiellement à surmonter les particularités associées avec les identités. L'éthique dite séculière du dalaï-lama est ainsi envisagée à partir d'une généralisation de la moralité bouddhique. La science moderne est observée à partir des relations entre, d'une part, l'empirisme expérimental et les théories scientifiques et, d'autre part, les techniques méditatives d'introspection ainsi que les explications et interprétations philosophico-bouddhiques. Les enjeux environnementaux sont considérés à partir de la dégradation des écosystèmes, de la déforestation et de l'industrialisation au Tibet. L'environnementalisme du dalaï-lama tient explicitement compte des corollaires de la moralité bouddhique et de l'éthique séculière. Les droits de la personne sont examinés à partir des politiques chinoises qui permettent une violation plus ou moins systémique des droits et libertés des Tibétains au Tibet. Le dalaï-lama considère ainsi le rôle que peuvent jouer sur le plan du respect des droits de la personne les valeurs universelles manifestes au sein du bouddhisme et des religions. La paix mondiale est quant à elle analysée à partir des conséquences positives qu'ont les pensées et les actions fondées dans la non-violence et dans la pratique de la compassion. Ce point de

vue s'enracine dans l'histoire récente du Tibet et c'est ainsi que le dalaï-lama affirme la nécessité que le Tibet soit démilitarisé afin d'en faire une zone neutre sur le plan international. Lorsque le dalaï-lama parle du Tibet et des Tibétains, de spiritualité et d'éthique séculière, ainsi que plusieurs autres thèmes, il souligne souvent explicitement sa propre identité en tant que Tibétain et bouddhiste. Ces thèmes sont pour la plupart des thèmes qui touchent directement au Tibet et aux Tibétains et qui sont considérés comme pertinents dans le contexte d'une société mondiale aux prises avec des problèmes majeurs dont la portée ne se limite plus à des populations ou des territoires restreints localement.

3.2.2. Tradition(s) bouddhique(s)

Le dalaï-lama se considère comme un bouddhiste et, surtout, il reconnaît la tradition du « bouddhisme tibétain²⁰ » qui lui a été transmise et qu'il transmet comme une composante majeure du bouddhisme historique et contemporain. Il défend l'authenticité du bouddhisme dit « tibétain » en soutenant que le Tibet est le seul lieu sur la terre où la totalité des enseignements bouddhiques issus du Hīnayāna, du Mahāyāna et du Vajrayāna a été préservée dans sa pureté originelle : « *In terms of keeping, defending and spreading the teaching and practice of Buddhism in an integrated manner, Tibet has the most profound tradition and curriculum.* » (Tendzin Gyamtso 2006a) Le dalaï-lama conçoit deux traditions principales au sein du bouddhisme : la tradition palie et la tradition sanskrite. Car le Mahāyāna et le Vajrayāna, sur lesquels reposent principalement le bouddhisme tibétain dont le dalaï-lama est représentatif, possèdent surtout des origines sanskrites, le dalaï-lama insiste plus sur l'importance de la tradition sanskrite que sur celle palie lorsqu'il fait la promotion de l'héritage bouddhique de l'université de Nālandā (2^e siècle au 13^e siècle de l'ère courante), dont les ruines sont situées dans l'État actuel du Bihar, en Inde. Du point de vue du dalaï-lama, l'héritage sanskrit de Nālandā (traduit et intégré dans la littérature tibétaine) représente l'apogée des enseignements bouddhiques en Inde (entre autres en matière de

20 Les Tibétains eux-mêmes n'ont pas de terme spécifique pour désigner ce que les Occidentaux nomment « bouddhisme tibétain ». Le terme tibétain « chö » sert à désigner à la fois la religion ou la tradition en général, le dharma, et le bouddhisme (c'est-à-dire la religion, la tradition ou le dharma du Bouddha, tib. sang gyé kyi chö) (Goldstein 1999, art. « religion », 254; « dharma », 79). Les Tibétains bouddhistes se désignent entre eux au moyen de l'expression « nangpa » qui désigne « les personnes à l'intérieur » (ang. *insider*), d'où une seconde appellation pour le bouddhisme : nang pé chö, « religion, tradition ou dharma des personnes à l'intérieur » (Goldstein 1999, art. « Buddha », 40). Au sujet du Vajrayāna, voir aussi chap. 1, p. 39.

philosophie et de logique) et constitue le fondement de tous les développements ultérieurs du bouddhisme (Tendzin Gyamtso 2011; 2004). Le dalaï-lama, remarquant un manque de communication et de relation entre les bouddhistes de toutes origines, encourage un plus grand dialogue entre les diverses traditions bouddhiques contemporaines. Cela est manifeste dans le cadre des enseignements de masse du dalaï-lama durant lesquels des moines et des moniales issus du Theravāda, du Zen et d'autres traditions d'Asie de l'Est sont invités à réciter et chanter des textes lors des cérémonies d'ouverture (comme ce fut le cas à Bodhgayā en janvier 2010). Cette présence monastique œcuménique reflète par ailleurs l'importance qu'accorde le dalaï-lama au monachisme aux fins de la préservation et de la transmission du bouddhisme (Tendzin Gyamtso 2011).

Le dalaï-lama (Tendzin Gyamtso 2010, 16) classe le bouddhisme en trois catégories : religion, science et philosophie. La dimension religieuse du bouddhisme (la religion bouddhique) s'exprime au moyen de pratiques spirituelles qui sont uniques au bouddhisme et que les bouddhistes s'approprient. Ces pratiques s'appuient sur la science bouddhique qui découle de l'observation du sujet par lui-même et qui porte sur le statut élémentaire des phénomènes, sur les émotions ainsi que sur l'esprit entendu comme le « monde complexe de l'expérience subjective intérieure » (Tendzin Gyamtso 2005). Ces pratiques reposent également sur la philosophie bouddhique qui porte sur les implications de la science bouddhique à la lumière de la production conditionnée. Cette dernière constitue la nature de la réalité et implique que tout événement phénoménal est le fruit de causes et de conditions, que le tout dépend de ses parties et *vice versa*, et qu'il n'y a aucune entité ou identité qui ne soit indépendante (Tendzin Gyamtso 1999, 45-47).

3.2.3. Religion bouddhique, religions et diversité religieuse

Selon la perspective du dalaï-lama, le bouddhisme a un rôle important à jouer dans le monde contemporain, tant sur le plan religieux que sur les plans scientifique et philosophique (Tendzin Gyamtso 2002). Le bouddhisme n'est qu'une option parmi un large éventail de traditions religieuses. Le dalaï-lama est d'avis que chacun a avantage à ne pas changer de religion et que la diversité religieuse est positive et nécessaire. Il importe donc, selon lui, de souligner les points que toutes les traditions ont en commun : le développement de valeurs humaines positives (Tendzin Gyamtso 2011; 1999, 30-31 et chap. 15). L'œcuménisme

religieux que promeut le dalaï-lama se fonde sur un universalisme auquel contribue le bouddhisme grâce à des pratiques visant expressément le développement de l'amour et de la compassion ainsi que la compréhension de l'interdépendance : « *All religions pursue the same goals: those of cultivating goodness and bringing happiness to all human beings. Though the means might appear different, the ends are the same.* » (Tenzin Gyamtso 1990a)

L'humanité doit ainsi profiter de tout ce que les religions peuvent contribuer à la transformation intérieure menant à un monde non violent, paisible et sans guerres. Les religions contemporaines jouent à cet égard un rôle important, du point de vue du dalaï-lama, car les valeurs de la compassion, de l'amour, de la tolérance, du contentement, de l'altruisme et de l'autodiscipline en font intrinsèquement partie. Elles peuvent toutes contribuer à l'amélioration de la santé mentale et spirituelle de l'humanité. Il importe dès lors que les diverses traditions religieuses nourrissent des dialogues constructifs menant à une compréhension réciproque et à une harmonie religieuse à grande échelle (Tenzin Gyamtso 2004; 1992c; Tenzin Gyamtso et Cutler 1998, 247-250).

3.2.4. Science bouddhique et science empirique

Les nombreux entretiens qu'a eus le dalaï-lama avec des scientifiques contemporains amènent le dalaï-lama²¹ à soutenir que le bouddhisme et la science empirique moderne partagent des fondements philosophique et méthodologique communs. Depuis 1987, des scientifiques et le dalaï-lama participent à des dialogues Mind and Life qui sont organisés par l'organisation à but non lucratif Mind and Life Institute²². Du point de vue du dalaï-lama, les préoccupations philosophiques du bouddhisme et de la science à propos des fondements de la réalité, de l'interdépendance ainsi que des lois des causes et des effets contribuent à tisser un lien étroit entre les deux perspectives. En soulignant que l'investigation bouddhique et l'investigation scientifique reposent toutes deux sur une méthodologie qui soutient la primauté de l'observation des faits issus de l'expérience, le dalaï-lama remarque que de nombreuses explications bouddhiques traditionnelles portant sur la cosmologie devraient être révisées à la lumière des découvertes scientifiques contemporaines. Les neurosciences et les sciences cognitives représentent des domaines de l'activité scientifique qui entretiennent des

21 Sur le thème « science bouddhique et science empirique », je m'appuie principalement sur Tenzin Gyamtso (2011; 2005).

22 Mind & Life Institute (2012).

relations étroites avec la science bouddhique, car l'esprit et la conscience en sont les objets principaux. Le dalaï-lama remarque toutefois que puisque le bouddhisme ne se limite pas à la science et qu'il inclut également une dimension religieuse, la religion bouddhique propose des moyens pratiques visant à développer la compassion. À cet égard, le bouddhisme peut contribuer significativement à l'essor de la science moderne. Le dalaï-lama demande aux scientifiques de faire la part des choses entre ce qui relève d'aspects empiriques associés avec la science et les pratiques bouddhiques, d'une part, et ce qui relève d'interprétations ainsi que de suppositions philosophiques et métaphysiques au sein du bouddhisme et des pratiques bouddhiques, d'autre part. Le dalaï-lama remarque ainsi que des dialogues portant sur le bouddhisme et la science empirique peuvent, s'ils sont fondés sur de bonnes bases, contribuer à la connaissance humaine de l'esprit²³.

3.2.5. Souffrance et recherche du bonheur

Bien des discours du dalaï-lama (qu'ils s'adressent à des bouddhistes ou non, qu'ils traitent du bouddhisme ou non) reprennent l'idée selon laquelle la recherche du bonheur est au fondement de l'humanité : tout être humain recherche le bonheur et veut éviter la souffrance. La culture, la religion, la nationalité ou l'ethnicité ne change rien à la nature du problème fondamental de l'existence humaine : « *Everyone has the right to be a happy person and the right to overcome suffering. After all, the purpose of our very life, I consider, is happiness.* » (Tendzin Gyamtso 1992b; voir aussi Tendzin Gyamtso et Cutler 1998, chap. 1; Tendzin Gyamtso 1999, chap. 4) Aussi tous les êtres possèdent le potentiel de vivre une vie paisible et remplie de sens. De ce point de vue, la reconnaissance de l'égalité entre les êtres humains engendre un sentiment d'empathie à l'égard des autres et fait naître le sens de la responsabilité universelle qui correspond au souhait d'aider activement les autres à se libérer de la souffrance (Tendzin Gyamtso 1992c).

La quête du profit matériel – motivée par l'avidité et l'égoïsme – se fait au détriment du développement de l'amour, de la bienveillance et de la coopération (Tendzin Gyamtso 1992c). Cette quête est source de souffrances dans la société moderne (Tendzin Gyamtso 1999, chap. 1). En mettant l'accent sur le développement intérieur de valeurs telles que la

23 Lire en particulier les réflexions du dalaï-lama au sujet des relations entre le bouddhisme et la science moderne (Tendzin Gyamtso 2006b).

compassion, la tolérance, le contentement, le pardon et l'autodiscipline, il est possible de résoudre le problème de la souffrance non pas en traitant des causes extérieures apparentes du problème, mais en se concentrant sur les causes intérieures de celui-ci. Du point de vue du dalaï-lama, le bouddhisme propose comme solution à ce problème de base le développement d'une paix intérieure au moyen de l'amour, de la compassion et de la bienveillance, ainsi que de la compréhension de l'interdépendance entre toute chose (Tendzin Gyamtso 2001a). La souffrance est stimulée moins par des causes matérielles que par des événements intérieurs associés avec la production d'émotions destructrices (Tendzin Gyamtso et Cutler 1998, chap. 2 et 3). L'antidote à ces émotions destructrices est spécifiquement défini par le dalaï-lama comme l'attention ou la conscience qui permet à chaque personne de prendre le contrôle sur elle-même, sur ses propres émotions ainsi que sur les moyens qui lui permettront de se libérer des émotions qui l'affligent (Tendzin Gyamtso 2003). Une personne doit ainsi s'abstenir des actions négatives²⁴ et des réactions émotionnelles destructrices qui conduisent à la souffrance – pour cela, elle cultive une éthique de la mesure. Aussi, elle doit générer et développer des qualités humaines ou spirituelles positives telles que l'amour, la compassion et la tolérance – pour cela, elle cultive une éthique de la vertu et une éthique de la compassion (Tendzin Gyamtso 1999, voir chap. 6, 7 et 8).

Parmi les émotions destructrices, les plus prédominantes et les plus dévastatrices sont la haine (ang. *hatred*) et le désir (ang. *lust*). Elles constituent un obstacle majeur à la compassion, à un esprit calme et serein. Il importe ainsi de reconnaître la nature véritable de la haine et du désir. Bien que ces deux émotions semblent saines à première vue, parce qu'elles procurent une force d'action, elles sont en réalité aveugles. Personne ne peut savoir si la haine ou le désir aura une conséquence positive ou négative. Ce sont donc des émotions qui laissent cours à une énergie non contrôlée. Le dalaï-lama propose de contrer la haine et le désir au moyen de la compassion, de la raison et de la patience, car cette attitude – dont l'énergie est plus puissante que celle de ces émotions destructrices – repose sur la bienveillance qui est par nature douce et paisible (Tendzin Gyamtso S.d. [d]). En adoptant ce genre d'attitude, une personne réalise que les actions négatives que les autres posent à son égard auront ultimement un effet destructeur sur eux-mêmes. Puisqu'une réaction de colère

24 Telle que définie par le dalaï-lama, une action négative ou défavorable est une action qui mène à la souffrance; une action positive ou défavorable est une action qui conduit au bonheur véritable, à la libération de la souffrance (Tendzin Gyamtso et Cutler 1998, 32-36).

ou de haine par rapport à ces actions négatives nuira à la personne qui réagit et aux autres, une personne compatissante prend la responsabilité d'aider les autres à ne pas souffrir des conséquences de leurs actions. De ce point de vue, il n'y a pas d'ennemis autre que la colère et la haine qui poussent les êtres à engendrer de la souffrance pour eux-mêmes et pour autrui (Tendzin Gyamtso et Cutler 1998, 147-153 et chap. 13). La compassion, la tolérance et la patience se cultivent nécessairement dans des conditions où ces émotions destructrices se manifestent : un effort soutenu et un travail déterminé sont donc nécessaires afin de surmonter la souffrance que celles-ci causent.

3.2.6. Compassion et sagesse

Le dalaï-lama présente la voie de la libération en insistant sur deux aspects principaux : le développement d'un cœur compatissant (compassion) et le développement d'une vision pénétrante de la nature de la réalité (sagesse). La compassion et la sagesse constituent les moyens et les objectifs fondamentaux de la pratique du bouddhisme et représentent les deux aspects complémentaires d'un esprit éveillé. Toutes deux sont cultivées grâce à la pratique de la méditation (voir ci-dessous) et la sagesse correspond plus particulièrement à la troisième pratique de l'entraînement bouddhique tripartite (moralité, concentration et sagesse) (Tendzin Gyamtso 2011). L'amour et la compassion sont présentés par le dalaï-lama comme les pratiques clés du développement du bonheur et de la paix intérieure²⁵. Parce que l'être humain est fondamentalement dépendant de l'amour et du soin des autres, il se doit de cultiver un sens véritable de la responsabilité vis-à-vis d'autrui tout comme il importe qu'il se sente concerné par le bien-être d'autrui. Tout être humain qui cultive ce type de sentiment s'aide lui-même, car il développe un esprit tranquille dans lequel les peurs et tout sentiment d'insécurité sont éliminés. Cela lui donne la force de faire face à ses propres problèmes et de leur trouver des solutions (Tendzin Gyamtso S.d. [d]). Un esprit paisible, tranquille et compatissant n'est cependant pas le produit d'une simple imagination : la personne doit, pour le développer, s'exercer à transformer ses propres pensées et comportements dans le contexte de toutes ses activités quotidiennes²⁶. La motivation de cultiver la compassion s'enracine

25 Voir entre autres Tendzin Gyamtso et Cutler (1998, chap. 7), Tendzin Gyamtso (1999, chap. 4).

26 Le dalaï-lama présente également des pratiques méditatives ayant pour objet la compassion, dont « considérer autrui égal à soi-même » et tonglen (tib., « donner et prendre ») qui consiste à prendre sur soi la souffrance d'autrui et à générer de la compassion pour autrui (Tendzin Gyamtso et Cutler 1998, 177-181).

dans une détermination fondée sur la raison, laquelle ne discrimine pas entre les êtres et reconnaît à tous le droit de surmonter la souffrance et d'être heureux. L'esprit s'habitue ainsi progressivement à une forme d'altruisme universel et la personne solidifie son sens de la responsabilité par rapport aux autres.

3.2.7. Étude, pratique et rituels

L'étude et la pratique des enseignements bouddhiques représentent, aux yeux du dalaï-lama, la manière la plus appropriée de préserver le bouddhisme et d'en diffuser l'essence. La communauté monastique a, du point de vue du dalaï-lama, une responsabilité importante à assumer sur le plan de l'étude et de la pratique. Le dalaï-lama et la grande majorité des maîtres-enseignants et pratiquants du bouddhisme tibétain accomplissent régulièrement divers rituels. Des rituels proprement tantriques font intégralement partie du programme des enseignements spécifiquement bouddhiques du dalaï-lama lorsque ce dernier confère des initiations Kālacakra ou Guhyasamāja à de vastes auditoires. Cependant, le dalaï-lama met en garde contre une pratique aveugle des rituels et insiste sur l'importance de reconnaître les trois joyaux que sont le Bouddha, le dharma et le *saṅgha* (Tendzin Gyamtso 2006a). L'actuel dalaï-lama a par ailleurs suscité une controverse au sein de la communauté bouddhique tibétaine mondiale lorsqu'il a interdit (à toutes les écoles tibétaines) la propitiation de la divinité Gyelchen Dorjé Shukden (tib.), un rituel longtemps pratiqué au sein de la secte Geluk de même que par le maître principal du dalaï-lama, Ling Rinpoché²⁷. Le dalaï-lama valorise davantage une approche rationnelle et expérientielle centrée sur les contenus philosophiques et logiques du bouddhisme²⁸.

3.2.8. La voie progressive vers l'éveil

En s'inscrivant particulièrement au sein de la secte Geluk, dont la fondation est attribuée à Tsongkhapa (1357-1419) et laquelle prend forme durant le 15^e siècle, les enseignements

27 Pour un article scientifique sur ce qu'il est commun d'appeler « l'affaire Shukden », voir Dreyfus (2000). Plusieurs textes rédigés ou communiqués par le dalaï-lama au sujet de Shukden sont également disponibles en ligne (voir Tendzin Gyamtso S.d. [e], art. « Dolgyal (Shugden) »). Lors des enseignements de masse du dalaï-lama à Bodhgayā, en janvier 2010, ce dernier a réitéré à l'auditoire (composé de Tibétains et d'étrangers) l'interdiction d'effectuer le culte propitiatoire à Shukden.

28 Les discours du dalaï-lama à Bodhgayā, en janvier 2010, abondaient en ce sens.

spécifiquement bouddhiques du dalaï-lama reproduisent le genre lamrim (tib., « voie progressive », « étapes de la voie ») auquel ont grandement contribué Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna (980-1054) et Tsongkhapa²⁹. L'exposé traditionnel du lamrim repose sur une méthode progressive qui tient compte de trois types de personnes : celles de capacité inférieure, celles de capacité moyenne et celles de capacité supérieure. Ces personnes recherchent, respectivement : 1) une meilleure renaissance dans le *samsāra*; 2) la libération individuelle; et 3) l'état-de-bouddha pour le bien de tous les êtres. Le dalaï-lama (Tendzin Gyamtso 2010) s'inspire de cette méthode pour aborder, préliminairement³⁰, l'importance du maître-enseignant, le rôle de celui-ci et les manières dont un étudiant devrait le suivre (chap. 5). La suite du livre est découpée en trois parties qui reproduisent la division tripartite du genre lamrim. La première partie (chap. 7 à 11), qui concerne le degré initial de la pratique, est centrée sur des réflexions relatives au caractère précieux de la vie humaine, à l'impermanence et à l'inévitabilité de la mort, à la renaissance, aux vies futures et aux cycles des renaissances (sk. et pal. *samsāra*), au refuge véritable que représentent le Bouddha, le dharma et le *saṅgha*, ainsi qu'aux effets inéluctables des actions. Les pratiquants de capacité inférieure visent par conséquent à poser des actions vertueuses et à s'abstenir des actions non vertueuses afin d'accomplir une renaissance humaine ou divine leur permettant d'éviter les pires souffrances du *samsāra*. La deuxième partie (chap. 12 et 13), qui concerne le degré moyen de la pratique, mise sur des réflexions à propos de la souffrance présente dans le *samsāra*, des quatre nobles vérités, de la nature de la libération et de la nature de la voie menant à la libération (entraînement tripartite : moralité, concentration et sagesse). Les pratiquants de capacité moyenne cherchent ainsi à surmonter tous les types de souffrance

29 *Becoming Enlightened* (Tendzin Gyamtso 2010), qui est rédigé sous forme de guide pratique, est organisé en fonction de la structure classique de la littérature portant sur le lamrim. Dans son introduction, le dalaï-lama (Tendzin Gyamtso 2010, 49) fait référence au rôle principal que jouent certaines œuvres de Tsongkhapa (dont le *Grand traité de la voie progressive vers l'éveil*, tib. jangchup lamrim chenmo) dans la construction de son exposé. Lors de ses enseignements publics à Bodhgayā, en janvier 2010, le dalaï-lama a entre autres procédé à la transmission rituelle du texte intitulé *La lampe de la voie vers l'éveil* (sk. *Bodhipathāpradīpa*, tib. jangchup lamgyi drönma), lequel a été composé par Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna et lequel est à l'origine de la littérature lamrim. Le *Grand traité de la voie progressive vers l'éveil* par Tsongkhapa est considéré comme l'un des textes les plus importants de cette littérature. Au cours de l'hiver 2010, les étudiants à LTWA ont étudié, sous la direction de Geshé Sönam Rinchen, le texte d'Atiśa susmentionné.

30 Les autres chapitres préliminaires du livre (chap. 1 à 6) visent essentiellement à situer le bouddhisme du Tibet au regard des autres formes bouddhiques ainsi qu'en relation avec les autres religions et la science moderne.

associés avec le *samsāra* et à se libérer de toute forme de renaissance. La troisième partie (chap. 14 à 19), qui porte sur le degré supérieur de la pratique, met l'accent sur le développement de l'altruisme et de la compassion (à un point tel que la recherche de l'illumination devient saturée par la motivation altruiste et compatissante de servir autrui), sur le but du *bodhisattva* (sk.) et les moyens permettant de cultiver les actions du *bodhisattva*, sur la méditation visant la stabilisation mentale et la méditation visant l'introspection analytique, et sur l'omniscience des bouddhas et la perfection du corps-de-bouddha. Les pratiquants de capacité supérieure veulent réaliser l'omniscience altruiste et parfaite des bouddhas et veulent, en accomplissant la grande libération propre aux bouddhas, aller au-delà d'une simple libération du *samsāra*.

3.2.9. La méditation

La méditation représente le moyen grâce auquel la concentration, la compassion et la sagesse peuvent être développées. D'un point de vue étymologique, le terme « méditation » renvoie à la « culture » (sk. et pal. *bhāvanā*) et à la « familiarisation » (tib. gom) : « *Meditation in the traditional Buddhist context refers to a deliberate mental activity that involves cultivating familiarity, be it with a chosen object, a fact, a theme, habit, an outlook, or a way of being.* » (Tendzin Gyamtso 2005) Le dalaï-lama présente la méditation sous deux aspects. D'une part, la « méditation stabilisatrice³¹ » (ang. *stabilizing meditation*) met l'accent sur le développement d'un esprit concentré, calme et stable. D'autre part, la « méditation analytique³² » (ang. *analytical* ou *discursive meditation*) focalise sur les processus cognitifs de la compréhension. La méditation analytique offre le potentiel de pénétrer la nature ultime de la réalité et d'opérer une transformation profonde de l'esprit : grâce à l'expérience ou la familiarisation directe, la sagesse en est le fruit. Les objets de ces deux types de méditation

31 Zhiné désigne la « méditation du calme mental » (ang. *calm abiding meditation*) qui correspond au sanskrit *śamathabhāvanā* (pal. *samathabhāvanā*) et qui peut se traduire par *initial stabilization meditation* (voir Tibetan and Himalayan Library 2011, art. « zhiné »).

32 Le terme « lhamtong » (tib.) désigne la « méditation de la vision supérieure » (sk. *vipaśyanābhāvanā*, pal. *vipassanābhāvanā*). En anglais, celle-ci est désignée fréquemment au moyen de l'expression *insight meditation* et peut aussi se traduire par *analytical wisdom* (voir Tibetan and Himalayan Library 2011, art. « lhamtong »). Nous sommes ainsi tentés d'équivaloir la notion de méditation stabilisatrice au sanskrit *śamathabhāvanā* et la notion de méditation analytique au sanskrit *vipaśyanābhāvanā*. Or, dans la littérature populaire, le dalaï-lama n'emploie ni les termes tibétains, ni les termes sanskrits, ni les termes palis pour décrire techniquement la méditation.

sont multiples et sont soit d'ordre objectif (l'impermanence, le non-soi, la vacuité, l'interdépendance, etc.), soit d'ordre subjectif (la compassion, la bienveillance, l'altruisme, etc.). La méditation analytique sonde les raisons et les significations profondes d'une réalité ou d'un état qui est choisi comme objet et elle est soutenue par la méditation stabilisatrice qui assure à l'esprit la capacité de maintenir sa concentration sur l'objet uniquement. Par ailleurs, la visualisation et l'imagination peuvent être mis à profit afin de cultiver des états mentaux particuliers (Tendzin Gyamtso 2010, 25-29, 213).

3.2.10. Éthique et responsabilité

Dans ses discours populaires s'adressant à des auditoires non bouddhistes, le dalaï-lama promeut une éthique séculière (ang. *secular ethics*) ou une spiritualité de base³³ (ang. *basic spirituality*) fondée sur les principes éthiques ou spirituels fondamentaux que sont pour lui la compassion, la tolérance et la bienveillance. Il tient ces principes pour globaux et universels, car ceux-ci ne se limitent à aucune religion, tradition, nationalité ni ethnicité particulière, et sont pertinents à la fois pour les personnes adhérant à une religion et celles n'adhérant à aucune. Le monde, tel que le décrit le dalaï-lama, est aujourd'hui unifié et l'économie, les médias de communication, le tourisme international de même que les problèmes environnementaux concernent tous les êtres humains à cause de l'interdépendance qui les relie (Tendzin Gyamtso 2005). L'interdépendance a pour conséquences le fait que le bonheur et le bien-être de chacun dépendent de plusieurs autres personnes, et *vice versa*. Les conditions mondiales actuelles forcent les êtres humains à reconnaître l'unité de l'humanité. Seule une reconnaissance de cette unité et de cette humanité peut conduire les êtres humains à parvenir à des solutions durables aux problèmes auxquels fait face l'humanité. En dépit de différences de toutes sortes, tous les êtres humains partagent la même humanité et un désir commun de vivre heureux dans un monde paisible (Tendzin Gyamtso 2011).

Le sens de la responsabilité, que promeut le dalaï-lama et qui naît de l'exercice d'une éthique séculière, constitue une voie universelle pour la réalisation de la paix et du bonheur. Du point de vue du dalaï-lama, ce sens de la responsabilité universelle³⁴ ne repose sur aucun

33 Voir Tendzin Gyamtso et Cutler (1998, 258-260).

34 Le dalaï-lama dit vouloir signifier une « conscience universelle » en employant l'expression tibétaine *chi sem* (tib.; trans. *spyi sems*), laquelle est traduite en français et en anglais par « responsabilité universelle » (Tendzin Gyamtso 1999, 174).

particularisme religieux dans la mesure où, d'une part, les valeurs de l'amour, de la compassion, etc. sont fondamentales aux relations entre tous les êtres humains et, d'autre part, toutes les religions présentent ces valeurs de manières qui sont en définitive similaires (Tendzin Gyamtso 2011). Le sens de la responsabilité universelle s'applique tant aux êtres humains qu'aux êtres animés et à l'environnement naturel. Le dalaï-lama le décrit comme la clé du bonheur véritable (Tendzin Gyamtso 1990b).

3.2.11. Environnement

Car les êtres animés sont constitués d'éléments subtils (terre, vent, feu, eau et espace) et les objets inanimés sont composés des mêmes éléments, il existe une interdépendance non pas juste entre tous les êtres animés, mais aussi entre ceux-ci et l'environnement naturel (Tendzin Gyamtso 1992a). Par conséquent, les relations entre les êtres humains et l'environnement ne sont pas différentes des relations interhumaines. Pour l'amélioration des conditions humaines sur terre, il importe que ces relations soient pacifiques et harmonieuses, et qu'elles soient fondées sur la compassion et la non-violence³⁵. La responsabilité universelle des êtres humains vis-à-vis des autres êtres humains doit s'étendre à l'environnement en raison des lois des causes et des effets (Tendzin Gyamtso 1990a). Les êtres humains, ceux des générations actuelles et ceux des générations futures, doivent ou devront subir les conséquences (environnementaux, économiques, politiques, sociaux, etc.) des actions actuelles fondées dans l'ignorance de l'interdépendance, laquelle ignorance a des conséquences à la fois sur l'environnement et sur la société humaine (Tendzin Gyamtso 1992c). La transformation de l'environnement naturel extérieur dépend d'une transformation de l'environnement personnel intérieur, a souligné le dalaï-lama lors d'un discours présenté au Sommet de la terre, à Rio, en 1992 (Tendzin Gyamtso 1992b). La discipline éthique – poser des actes vertueux, s'abstenir de commettre des actes non vertueux – est ainsi fondamentale pour assurer à l'humanité et aux générations futures un milieu de vie et un environnement sains (Tendzin Gyamtso 1999, 200-207). La croyance en la réincarnation joue potentiellement un rôle dans le développement du sens de la responsabilité universelle, car tout être animé chemine dans le *samsāra* et peut renaître sous différentes sortes de formes animales ou humaines : il est ainsi

35 Au sujet de l'interdépendance entre l'environnement naturel et les êtres humains, voir Tendzin Gyamtso (1990b)

important de préserver l'environnement pour les générations et les êtres animés futurs qui sont en continuité avec les êtres animés actuels (Tendzin Gyamtso 1990c).

3.2.12. Paix mondiale et non-violence

La paix mondiale constitue un thème important au sein des discours du dalaï-lama. Celui-ci conçoit le monde et la planète comme la maison unique de l'humanité. Il n'y a ainsi plus de secteur de l'activité humaine qui ne soit local : l'économie, la politique, la religion, etc., toutes sont désormais mondiales. Tout problème local important doit par conséquent être pris en compte mondialement. Le sens de la responsabilité universelle est de ce point de vue la clé de la survie de l'humanité, de la paix mondiale, de l'utilisation équitable des ressources naturelles et de la préservation de l'environnement pour les générations futures (Tendzin Gyamtso 1992c). Le bonheur individuel, dit le dalaï-lama, peut améliorer le sort de l'humanité entière lorsque les personnes comprennent l'interdépendance qui relie tous les êtres. Si chacun réalise la portée à petite et à grande échelle de ses gestes et si chacun saisit l'influence qu'il peut avoir sur les conditions de vie des autres, alors cette personne peut nourrir un sens de la responsabilité et un altruisme universels. Ceux-ci feront contrepoids à l'égoïsme et l'égoïsme qui sont source de conflits, de peurs, de violence et d'aliénation, afin de faire émerger des valeurs humaines fondamentales que tous partagent (Tendzin Gyamtso S.d. [d]). Davantage qu'un monde sans guerre, un monde paisible est un lieu où règne un « état de calme fondé sur le sentiment profond de sécurité que génèrent la compréhension mutuelle, l'acceptation du point de vue des autres et le respect de leurs droits » (Tendzin Gyamtso 1999, 214). Dans un monde où il y a plusieurs conflits armés, le désarmement, la démilitarisation et la dénucléarisation s'imposent nécessairement, l'industrie militaire étant décrite par le dalaï-lama comme l'une des pires formes de violation des droits de la personne (Tendzin Gyamtso 1990c).

Dans son discours visant à souligner le soixantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948-2008), le dalaï-lama (Tendzin Gyamtso 2008) met l'accent sur les problèmes contemporains associés avec la pauvreté, les atteintes à la liberté, les conflits armés (faussement légitimés par le statut légal de la plupart des armées) et la dégradation de l'environnement. Il propose de voir ces problèmes et la solution à ceux-ci à partir de la perspective de l'interdépendance entre les êtres humains, d'une part, et entre les

êtres humains et leur environnement, d'autre part. Aucune des causes de ces problèmes ni aucune des solutions à ces problèmes ne peut, selon le dalaï-lama, être envisagée sans un sens de la responsabilité universelle fondée sur la compréhension de l'interdépendance. La pratique de la compassion dans les domaines de l'économie et de la politique peut avoir pour effet de transformer les rapports d'iniquité entre les riches et les pauvres, et ainsi atténuer les souffrances (comme les tensions sociales, les problèmes de santé et les conflits armés) engendrées par la disparité économique et politique. Chaque personne a donc un rôle à jouer en ce qui a trait au respect et à la reconnaissance de la dignité humaine, bien que les institutions aient aussi des responsabilités majeures à assumer au regard des politiques qu'elles adoptent et des gestes qu'elles accomplissent socialement. La démocratie apparaît comme l'une des meilleures voies politiques pour la réalisation d'un monde paisible, mais seul un sens personnel de l'éthique et de la responsabilité peut accomplir une transformation intérieure et générer de véritables états de paix et de bonheur. Du point de vue du dalaï-lama, la diversité des êtres humains, des traditions religieuses et des cultures ainsi que des appartenances identitaires se fonde entièrement sur des principes humains universellement partagés. Les droits de la personne reposent par ailleurs sur cette même idée fondamentale : l'idée selon laquelle le fait de considérer consciemment autrui comme étant semblable à soi-même a le pouvoir d'opérer des changements profonds dans la psyché humaine. Cette conscience ouvre la voie à la résolution pacifique des conflits, grâce au dialogue, et valorise par-dessus tout la dignité et la responsabilité humaines ainsi que les droits de la personne. La démilitarisation et la dénucléarisation sont des conséquences nécessaires d'une telle approche pacifique, compatissante et bienveillante. Le désarmement extérieur, qui découle du désarmement intérieur de la colère et de la haine (Tendzin Gyamtso 2000), ne vise pas seulement à réduire la violence, mais aussi à utiliser à des fins humanitaires les ressources (humaines, économiques et politiques) mobilisées par l'industrie militaire (Tendzin Gyamtso S.d. [f]).

La non-violence est, du point de vue du dalaï-lama, la seule réponse positive et constructrice par rapport à la violence et par rapport à l'expression de la haine et de la colère. Elle constitue la forme active et l'expression physique de la compassion. Commentant les attentats du 11 septembre 2001, le dalaï-lama (Tendzin Gyamtso 2001b) soutient que toute réaction violente vis-à-vis de la violence accentue le problème plus qu'elle ne l'atténue. Les

conflits humains possèdent leurs propres causes et conditions, et il est de la responsabilité des personnes dont les décisions peuvent avoir des conséquences à grande échelle d'examiner celles-ci avec conscience, mesure et une vision à long terme. Car les conflits n'affectent pas que des individus localement, mais l'humanité tout entière, le dalaï-lama promeut le dialogue, la négociation et le compromis fondés dans la compréhension mutuelle et l'humilité. Dans son discours d'acceptation du prix Nobel de la paix (Tendzin Gyamtso 1989), le dalaï-lama rend hommage à Mohandas Karamchad Gandhi, dit le Mahātmā (1869-1948), en soulignant le rôle fondateur que ce dernier a joué sur le plan de la non-violence et de la résistance active. S'inspirant de ce modèle, le dalaï-lama réaffirme que toute lutte contre l'injustice, la souffrance et l'ignorance doit être pacifique afin que la souffrance des uns et des autres, des victimes et des auteurs de la violence, soit atténuée.

3.3. Circuler en Inde sur les chemins du Bouddha

Les répondants interviewés dans le cadre de cette recherche sont tous des voyageurs, au sens le plus large du terme, qui ont le loisir de parcourir et de séjourner en Asie³⁶, en général, et en Inde, en particulier, durant un certain nombre de semaines, voire plusieurs mois ou quelques années. Tous se considèrent comme des voyageurs, peu comme des touristes ou des pèlerins. Les répondants voient dans la figure du touriste une attitude et un comportement consommatoires, un regard superficiel sur le monde et un degré d'engagement minimal avec les réalités et les gens rencontrés, incluant le bouddhisme. La notion du pèlerin religieux ou bouddhiste, quant à elle, semble supposer un ensemble de lieux associés avec une religion ou le bouddhisme que le voyageur visite plus ou moins systématiquement avec un esprit de dévotion, de foi et une volonté de pratiquer en étant inspiré par ces lieux et leur mémoire. Certains diront qu'ils ont fait un pèlerinage ici ou là, mais peu diront qu'ils ont entrepris un voyage en Inde dans le but principal de réaliser un pèlerinage aux lieux bouddhiques. D'un point de vue de l'auto-identité (identité qu'une personne s'assigne à elle-même), les répondants se conçoivent pour la plupart comme des voyageurs ayant entrepris généralement de découvrir ou d'approfondir l'étude et la pratique du dharma en voyageant en Inde. Mais aucun répondant ne semble limiter son identité et son rôle au seul « voyageur bouddhiste » (ou « bouddhiste voyageur »). D'aucuns se prêtent cependant au jeu de se considérer tantôt

36 Plusieurs répondants séjournent régulièrement en Thaïlande.

comme un touriste, tantôt comme un pèlerin. Mais ces considérations ne semblent pas avoir d'aussi grandes conséquences sur les représentations du voyage en Inde – et la relation de celui-ci avec le bouddhisme – que l'idée de se percevoir avant tout comme un voyageur, c'est-à-dire quelqu'un qui visite des lieux étrangers et qui y établit un rapport « profond » avec les gens et l'environnement.

Les nombreuses destinations où se rendent les répondants-voyageurs sont majoritairement associées de près ou de loin avec la religion, au sens général, ou avec une religion comme l'hindouisme, le bouddhisme ou le sikhisme, en particulier. Si le terme religion a plus ou moins la cote auprès des répondants-voyageurs, la spiritualité a, quant à elle, le pouvoir de susciter favorablement les affects et d'inspirer ceux-ci à parcourir l'Inde à la recherche d'« expériences spirituelles » significatives. Outre les lieux bouddhiques décrits ci-dessous, les répondants-voyageurs font état de plusieurs lieux non spécifiquement bouddhiques dans leurs journaux de voyage, dont : l'État du Kerala, où se trouve l'ashram (sk. *āśrama*) d'Amma (Mātā Amṛtānandamayī Devī, née en 1953); la ville de Tiruvannamalai (dans l'État du Tamil Nadu) qui est animée par la mémoire et la sagesse du maître hindou Ramaṇa Mahārṣi (1879-1950) et où foisonnent durant la belle saison de nombreux gourous inspirés par la philosophie de ce maître du non-dualisme; Amritsar, où le Temple d'or (Harmandir Sahib) est reconnu comme le point central des sikhs du monde entier; Rishikesh, bien connu pour son atmosphère himalayenne, ses gourous et la pratique du yoga; et Varanasi (Bénarès), ville sainte par excellence située en bordure de la rivière sacrée Gaṅgā³⁷. À travers l'éclectisme du voyage en Inde se dessine plus ou moins clairement des circuits ou des parcours religieux, en général, et bouddhiques, en particulier. Certains répondants-voyageurs n'ont tenu, durant leur séjour, à ne fréquenter que ces « hauts lieux » à l'exclusion d'autres, plus « touristiques », qu'ils associent péjorativement avec le tourisme de masse (bien qu'ils soient nombreux à être allés jeter un coup d'œil au Taj Mahal, à Agra, ou à s'être prélassés sur l'une des nombreuses plages ensoleillées de Goa). Ces parcours ou circuits bouddhiques du voyage en Inde ne sont pas tout simplement des manifestations d'une

37 Gaṅgā est une divinité féminine hindoue qui donne son nom au Gange, lequel est un fleuve d'un point de vue technique. Je tiens tout simplement à souligner le caractère féminin de cette géographie qui est hautement symbolique au sein de l'hindouisme.

forme moderne du tourisme qui s'ignore, mais ils sont caractéristiques d'interfaces dynamiques entre la religion et le tourisme³⁸.

3.3.1. Bodhgayā et environs

Bodhgayā et plus particulièrement le temple de la *mahābodhi* et l'arbre de la *bodhi* (figuier des pagodes ou pipal, du hindi *pīpal*, latin *figus religiosa*) représentent, aux yeux des bouddhistes du monde entier, le centre universel du bouddhisme. Au pied de l'arbre de la *bodhi*, le siège adamantin (sk. *vajrāsana*, tib. *dojeden*) est considéré comme le lieu où les bouddhas passés et futurs de l'ère cosmique actuelle (sk. *kalpa*) se sont éveillés ou s'éveilleront – comme cela fut le cas du bouddha de l'ère bouddhique courante, le Bouddha Gotama (pal.; sk. Gautama), qui a vécu il y a plus de 2500 ans. Durant la période d'octobre-novembre jusqu'à la mi-février, Bodhgayā s'anime à la venue de milliers de visiteurs s'y arrêtant quelques heures ou semaines. Ces visiteurs sont indiens, tibétains, sri lankais, thaïlandais, cambodgiens, laotiens, vietnamiens, chinois, coréens, japonais, européens, nord-américains, centraméricains, sud-américains, et encore. Des hindous font un arrêt à la Bodhgayā bouddhique en même temps qu'ils sont en train d'effectuer un pèlerinage au sein de l'hindouisme (le Bouddha Gotama étant perçu comme une incarnation de la divinité hindoue Viṣṇu). Des étrangers « occidentaux », d'appartenances variées (méditation Vipassana dans la tradition de Goenka ou méditation *vipassanā* au sens plus général, bouddhisme Vajrayāna tibétain, Zen, entre autres), effectuent également un séjour plus ou moins prolongé à Bodhgayā, combinant la pratique du dharma avec l'écoute d'enseignements, la visite d'autres lieux bouddhiques dans les environs, le magasinage et la socialisation avec d'autres voyageurs.

Les étrangers se mêlent à la foule de bouddhistes de toutes traditions pour former une masse colorée. Autour du temple de la *mahābodhi* – lequel est situé dans le creux de la dépression causée par l'excavation ayant permis la restauration du temple au début du 19^e siècle –, sur le circuit supérieur de circumambulation qui longe la clôture délimitant l'enceinte du temple, de nombreux pratiquants du bouddhisme tibétain, tenant leurs *mālā* au bout des doigts, marchent tout en récitant des mantras ou en étant absorbé dans un état de contemplation silencieuse. Les pratiquants d'autres traditions, comme la méditation

38 Je reviens sur cette problématique dans le chapitre 8.

Vipassana, font également le tour de ce circuit. Pour tous, cette marche prend tantôt la forme d'un micropèlerinage dédié entièrement à la pratique (telle une forme de méditation marchée), tantôt la forme d'une promenade qu'une conversation avec un ou d'autres pratiquants vient agrémenter. De nombreux Tibétains parcourent ce circuit en se prosternant : ils commencent sous la porte d'entrée donnant à la fois sur le terrain du temple ainsi que sur le circuit supérieur et, après chaque prosternation, se relèvent, marchent jusqu'où ils ont touché le sol de leur front ou de leurs mains, puis effectuent une nouvelle prosternation, et ainsi de suite. Peu d'étrangers adoptent cependant ce type de pratique de la circumambulation. Deux autres circuits de circumambulation – l'un « moyen », l'autre « intérieur » – délimitent autant de zones au sein de cette enceinte religieuse. Sur le circuit moyen (moins populaire que ceux supérieur et intérieur), situé au bas de la côte raide qui descend de quelques mètres sous le circuit supérieur, les pratiquants marchent nu-pieds (ils ne peuvent marcher chaussés que sur le circuit supérieur) en s'adonnant à leurs pratiques ou au plaisir de la marche, ou tout simplement en utilisant cette voie pour se déplacer dans l'enceinte. Entre le circuit moyen et le temple lui-même, de nombreux pratiquants, étrangers et Tibétains, ont installé une plateforme de bois orientée vers le temple de la *mahābodhi* et sur laquelle ils exécutent de manière rythmée une prosternation à la suite de l'autre. Plusieurs établissent une routine quotidienne de prosternations et sont fidèles à leurs postes dès les petites heures. Autour de la structure du temple de la *mahābodhi* se trouve le circuit intérieur, c'est-à-dire le circuit qui longe au plus près les murs externes du temple et qui passe sous l'arbre de la *bodhi*. Ce circuit représente, avec la statue du Bouddha Gotama sise dans le temple de la *mahābodhi* et l'arbre de la *bodhi* situé à l'opposé de la porte menant à l'intérieur du temple et à l'autel, l'une des plus importantes attractions de l'endroit. Circumambulant le temple sur ce circuit intérieur, les pratiquants exécutent des prosternations, psalmodient des mantras ou des prières, se laissent absorber dans un état contemplatif et silencieux, ou discutent allègrement. Installés sur les côtés de ce circuit et faisant face au temple ou à l'arbre de la *bodhi*, de nombreux pratiquants se livrent seuls ou en groupe à des activités comme la méditation, les prosternations, le chant et la récitation de textes bouddhiques, et l'offrande de *maṇḍala*. Sous l'arbre de la *bodhi* et face au siège adamantin où l'on dit que le Bouddha Gotama s'est éveillé, tous semblent observer une introspection et un silence singuliers. À l'avant du temple, une ligne de dévots, offrandes dans les mains, pénètre sous l'arche de la

porte ouvrant sur un autel consacré à une statue du Bouddha Gotama. Dans cet espace exigu, les pratiquants entrent offrir leurs prières, leurs pensées ou leurs offrandes, et ressortent généralement au bout de quelques minutes, illuminés par la présence symbolique de l'être éveillé. Quelques-uns s'installent dans un recoin pour méditer, réciter ou chanter.

Durant la période hivernale, plusieurs grands festivals de prières tibétains (tib. mönlam chenmo) ont lieu dans l'enceinte du temple de la *mahābodhi*. Chacune des écoles bouddhiques tibétaines y tient son événement respectif, sans que les festivals se chevauchent. Le festival des Kagyüpas est généralement une occasion unique durant laquelle le 17^e karmapa Orgyen Trinlé Dorjé (né en 1985) fait une apparition publique prolongée et livre des enseignements durant plusieurs jours³⁹. En décembre 2009, de nombreux pratiquants étrangers participaient à cet événement d'envergure. Durant l'hiver 2009-2010, les Gelukpas ont également célébré leur grand festival de prières, presque concomitamment avec les enseignements du dalaï-lama (qui ont eu lieu du 5 au 9 janvier 2010). Des milliers de Tibétains, venus de l'Inde, du Népal et du Tibet, sont venus assister en 2009-2010 à ces grands festivals, mais surtout aux enseignements de leur leader religieux.

En janvier 2010, le dalaï-lama a donné un enseignement de cinq jours centré sur la transmission de quatre textes bouddhiques (traduits en tibétain) relativement courts et composés chacun par Nāgārjuna (1^{er}-2^e s. de l'ère courante), Atīśa, Lonchen Ranjampa (1308-1363) et Tsongkhapa. Les journées de l'enseignement ont été lancées grâce à des prières, des chants et des récitations effectués par le dalaï-lama lui-même, des moines bouddhistes tibétains qui ont chanté en tibétain, d'autres moines tibétains qui ont chanté en sanskrit, des moines theravādin qui ont chanté en pali, ainsi que des moines, moniales et laïcs chinois, mongols, vietnamiens et japonais qui ont chanté le *Soutra du cœur* (sk. *Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*) dans leurs langues respectives. Au cours des cinq journées durant lesquelles a duré cet enseignement, le dalaï-lama a abordé les thèmes de la pertinence des religions dans le monde contemporain, des relations entre la science moderne et le bouddhisme, de la valeur du bouddhisme du Tibet et de la contribution de celui-ci au monde, de la recherche du bonheur et de l'interdépendance, ainsi que de la transformation intérieure de l'esprit menant à la paix. Le dalaï-lama a par ailleurs traité de la diversité interne du

39 Au sujet des karmapas, voir chap. 1, p. 37.

bouddhisme et de la valeur de chacune des traditions ou écoles⁴⁰, ainsi que des arguments selon lesquels le Mahāyāna et le Vajrayāna ne seraient pas bouddhiques et qu'il importe de réfuter. Les après-midi étaient généralement consacrés à la récitation des textes et à des commentaires. Lors du dernier jour d'enseignement, le dalaï-lama a officié une cérémonie de la prise du refuge dans les trois joyaux à laquelle une grande partie de l'auditoire a participé. Il a également effectué un rituel de longue vie qu'il a dédié au chef spirituel de la secte des Gelukpas, le Ganden Tripa. L'auditoire a finalement pris part à un rituel de longue vie pour le dalaï-lama lui-même. Les Occidentaux ont eu l'occasion, durant l'après-midi du dernier jour de l'enseignement, d'assister à un discours du dalaï-lama qui leur était spécifiquement offert. Le dalaï-lama a souligné, entre autres, l'importance de pratiquer et d'étudier justement le bouddhisme pour quiconque y porte un intérêt sérieux. Il a incité les voyageurs occidentaux à visiter le Tibet, à y observer la situation des Tibétains sous le régime chinois, à rechercher la vérité sur le Tibet au moyen de faits réels et à diffuser leurs observations.

Au sein du bouddhisme tibétain en particulier, plusieurs autres activités étaient offertes aux visiteurs étrangers et occidentaux de passage. Le Root Institute (faisant partie du FPMT) a entre autres organisé un pèlerinage au Pic du vautour (sk. *Grdhrakūṭa*, pal. *Gijjhakūṭa*) à Rājgir (sk. *Rājagṛha*, pal. *Rājagaha*) où le Bouddha ainsi que certains de ses disciples ont médité et où, selon le Mahāyāna, le Bouddha a exposé les enseignements de la *prajñāpāramitā* (sk., « perfection de la sagesse »). En compagnie de Lama Zopa Rinpoché, le directeur spirituel de FPMT, les pèlerins ont marché jusqu'au dit Pic et ont assisté, tout un après-midi, à des enseignements de celui que plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain considèrent comme leur propre maître-enseignant. Le Root Institute a également offert une vaste gamme d'activités à thématique bouddhique durant cette période, dont des séries d'enseignements et des retraites de courte durée. Le monastère Tergar, où le 17^e karmapa a résidé durant son séjour à Bodhgayā, a également accueilli Yongey Mingyur Rinpoché⁴¹ qui a offert des enseignements portant sur la pratique de la méditation. De

40 Le dalaï-lama conçoit la diversité bouddhique en fonction d'une évolution des capacités des personnes. De son point de vue, le Hīnayāna – qu'il associe avec l'école du Theravāda – constitue à la fois le « véhicule fondamental » (fondé sur les textes palis) et la voie des personnes de capacité inférieure au sein de la typologie tripartite du lamrim, laquelle classe les personnes en fonction de trois types de capacité (inférieure, moyenne et supérieure). Cette interprétation mahayaniste du Theravāda est courante et les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain contribuent à sa reproduction.

41 L'orthographe est ici celle affichée sur le site de Tergar (www.tergar.org).

nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain que j'ai rencontrés à Bodhgayā cheminaient à partir du Népal, du monastère Kopan, jusqu'à Dharamsala, en passant par Bodhgayā, en s'arrêtant en ces lieux à chacun des centres affiliés à FPMT. Ils parcouraient ce que de nombreux d'entre eux qualifient de parcours bouddhique ou dharmique (ang. *Buddhist* ou *dharma trail*), rencontrant à chacun de leurs arrêts des connaissances de longue date rencontrées autrefois en ces mêmes lieux ainsi qu'une communauté de personnes partageant des intérêts similaires au sein d'une tradition commune.

Sur le plan du Theravāda, de nombreux voyageurs rencontrés à Bodhgayā ont participé soit à un cours de méditation Vipassana au centre Dhamma Bodhi (en tant que méditant ou servant), soit à une retraite organisée par Christopher Titmuss au monastère thaïlandais (certains ont participé aux deux). Plusieurs répondants pratiquant la méditation Vipassana rencontrés à Bodhgayā et à Dharamsala ont également médité ou offert bénévolement leurs services à l'un des nombreux autres centres de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka situés ailleurs en Inde. Ils étaient quelques-uns à s'être regroupés afin de faire ensemble un pèlerinage aux sites associés avec le Bouddha et à aspirer à méditer là où le Bouddha a médité avant eux, il y a plus de 2500 ans. Par ailleurs, de Sārnāth à Mumbai (plus précisément à Igatpuri où se trouve Dhamma Giri), en passant par Pushkar ou Jaipur, ils sont de nombreux pratiquants de la méditation Vipassana à avoir choisi de voyager en Inde afin de participer au plus grand nombre possible de cours de méditation.

Quelques semaines plus tard, après un bref séjour à Bodhgayā (de la fin décembre 2009 à la mi-février 2010), j'ai retrouvé à nouveau à Dharamsala plusieurs voyageurs que j'avais rencontrés à Bodhgayā. La plupart n'avaient pas parcouru uniquement l'Inde bouddhique, mais avaient également profité de leur séjour en Inde pour visiter Goa, Varanasi (Bénarès), le Tamil Nadu, le Kerala, et ainsi de suite.

3.3.2. Dharamsala et environs

Le centre d'intérêt à Dharamsala, en matière de bouddhisme, n'est nul autre que le temple principal (tib. tsuklakhang) qui est situé sur une colline au bas de la ville de McLeod Ganj. La résidence du dalaï-lama n'est qu'à quelques pas de celui-ci et c'est à cet endroit que le dalaï-lama fait de multiples apparitions publiques au cours de l'année – que ce soit pour

délivrer un enseignement bouddhique, officier une transmission ou une initiation religieuse, ou pour exposer un discours sur la situation du Tibet et des Tibétains. Un sentier de pèlerinage « extérieur » (tib. lingkor) fait le tour de la colline du temple et de la résidence du dalaï-lama. Des roues ou moulins de prières (tib. mani khorlo), que les pèlerins font tourner dans le sens horaire, ainsi que de nombreux chörtens (tib.; sk. *stūpa*, pal. *thūpa*) jalonnent ce sentier que de nombreux Tibétains et Occidentaux parcourent avec un *mālā* au bout des doigts, avec un esprit empli de dévotion ou de recueillement, et avec un mantra au bout des lèvres (à moins que le pèlerinage ne soit un prétexte pour faire une promenade à l'écart de l'agitation du temple et de la ville). Un autre circuit de pèlerinage, celui-là « intérieur », encercle le tsuklakkhang et le temple dédié à la déité d'élection bouddhique Kālacakra (sk.; tib. *dükyi khorlo*, « roue du temps »). Les pèlerins y font également tourner des roues de prières en égrenant leur *mālā* et en psalmodiant des mantras. Plusieurs touristes indiens venus des plaines, échappant à la chaleur torride qui s'y installe progressivement, viennent également visiter le temple principal et Dharamsala qui sont situés sur leur parcours qui les mènera à divers endroits populaires de l'État de l'Himachal Pradesh (dont Shimla, Manali et Chamba).

L'attraction bouddhique de Dharamsala est ainsi majoritairement associée avec le fait que le dalaï-lama y réside depuis plus d'un demi-siècle, tout comme des milliers de Tibétains qui ont fui le Tibet et qui y ont élu résidence. Selon plusieurs répondants, la présence du dalaï-lama et de nombreux maîtres-enseignants tibétains confère à Dharamsala le statut de « lieu spécial », de « lieu de puissance⁴² », lequel statut englobe et surpasse la géographie physique de l'endroit. Situé à 1768 mètres d'altitude, quelques kilomètres de route en amont du bazar indien du Bas-Dharamsala (altitude 1250 m), McLeod Ganj (dans le Haut-Dharamsala) est une ville perchée qui est animée par une forte influence tibétaine. Des voyageurs du monde entier y accourent annuellement durant la haute saison (de la mi-mars à la mi-juin et d'octobre à novembre), attirés par la culture et la « cause » tibétaine, le dalaï-lama, le bouddhisme tibétain, la méditation, la fraîcheur et la beauté les montagnes, le

42 La puissance d'un lieu n'est ni *sui generis* ni substantive, bien qu'elle apparaisse comme telle aux regards de voyageurs « mystifiés » par le lieu (pour de tels voyageurs, voir Chopra 2007; Gold 1988). La construction de la puissance du lieu repose sur des processus religieux et culturels de représentation ainsi que de pratique concernant l'espace : les « lieux de puissance » intègrent de manière équivoque l'hétérogénéité et la pluralité qui sont caractéristiques des pèlerinages, voire du tourisme (Stausberg 2011, 98-99; Huber 1999a; 1999b).

yoga, et une diversité d'événements religieux (reiki, guérison, thérapies, spiritisme, etc.), sociaux (organisations caritatives, en santé ou en éducation par exemple) ou festifs. Entre le Bas-Dharamsala et McLeod Ganj se trouve Gangchen Kyishong⁴³, le lieu où sont établis les bureaux officiels de l'administration centrale tibétaine (ACT), des organisations non gouvernementales tibétaines ainsi que des institutions associées avec l'ACT, comme la Library of Tibetan Works and Archives (LTWA) et le Men-Tsee-Khang (tib. men tsi khang), l'Institut tibétain de médecine et d'astrologie.

Un grand nombre de pratiquants du bouddhisme tibétain, mais aussi de voyageurs curieux d'apprendre davantage sur le bouddhisme tibétain, fréquentent la LTWA soit assidûment sur une base quotidienne et durant plusieurs mois⁴⁴, soit ponctuellement et quelques fois durant un séjour plus ou moins court à Dharamsala. Les « cours de philosophie bouddhique » de Geshé Sönam Rinchen, traduits simultanément par Ruth Sönam, sont les plus courus. Les divers cours (langue tibétaine, philosophie bouddhique) à la LTWA commencent vers la mi-mars et durent quelques mois (jusqu'en mai ou juin) ou plusieurs mois (jusqu'au mois de décembre suivant). Les cours de philosophie bouddhique ont chacun comme point de départ un texte bouddhique (généralement d'origine tibétaine ou traduit du sanskrit au tibétain) composé par d'illustres maîtres indiens ou tibétains, tels Atiśa, Nāgārjuna, Candrakīrti, Śāntideva, Tsongkhapa, voire l'actuel dalaï-lama, et plusieurs autres. Les enseignants donnant les cours sont tous des geshés de la secte des Gelukpas. Juste avant qu'une classe ne commence, les étudiants s'assoient tous de manière à diriger leur regard directement vers le geshé qui sera assis sur un coussin placé sur une plateforme surélevée à l'avant. Une photo de l'actuel dalaï-lama est suspendue sur le mur derrière et juste au-dessus de ce siège. Lorsque le geshé arrive dans la salle, les étudiants se lèvent tous, joignent les paumes des mains en guise de salutation et inclinent leur tête vers le geshé. Après que ce dernier se soit assis, les étudiants se prosternent trois fois dans sa direction. Ils s'assoient ensuite et entament avec l'enseignant des chants et récitations en tibétain (Library of Tibetan Works and Archives 2007). Le geshé lit un passage du texte à voix haute et commente ensuite ce passage. L'interprète livre une traduction anglaise et le geshé poursuit la lecture et le commentaire du texte. Chaque classe se termine également avec des chants et récitations en

43 Je ne suis pas parvenu à trouver la transcription phonétique et la translittération de ce toponyme.

44 J'ai rencontré et interviewé quelques pratiquants qui assistent quotidiennement à tous les enseignements de Geshé Sönam Rinchen, à LTWA, et cela depuis quelques années.

tibétain, afin que le mérite généré par cette activité bénéfique soit partagé avec tous les êtres animés. En plus de suivre des cours de philosophie bouddhique à la LTWA, un certain nombre d'étudiants participent aussi aux cours plus avancés qui sont offerts à l'Institute of Buddhist Dialectics (IBD). En 2010, des étudiants se sont joints à la troisième année d'un programme d'étude de six ans dirigé par Geshée Kelzang Wangmo, une femme originaire de l'Allemagne qui a obtenu son degré de geshée à IBD. Le programme portait sur le thème de la perfection de la sagesse (sk. *prajñāpāramitā*), en général, et sur l'*Ornement de la claire réalisation* (sk. *Abhisamayālaṅkāra*) par Asaṅga-Maitreya (4^e s. de l'ère courante), en particulier.

En matière de bouddhisme tibétain, les touristes curieux ou les pratiquants-voyageurs sérieux recherchant soit une retraite introductive au bouddhisme tibétain (un condensé du lamrim qui inclut l'apprentissage de diverses techniques de méditation), soit une occasion de poursuivre une pratique et une étude plus approfondies du bouddhisme tibétain s'inscrivent et participent à l'une ou plusieurs des diverses activités qu'offre le Centre Tushita (affilié à FPMT). Situé à Dharamkot (Haut-Dharamsala), plus haut de quelques centaines de mètres que McLeod Ganj, ce centre jouit d'une localisation sylvestre légèrement en retrait du brouhaha de la ville. J'ai rencontré en 2009-2010 de nombreux pratiquants du bouddhisme tibétain qui ont assisté au cours intensif d'une durée de trente jours au monastère Kopan (FPMT), au Népal (appelé le « cours de novembre », puisque celui-ci se déroule généralement durant ce mois). Ce cours de méditation et d'étude basé sur le lamrim constitue l'une des attractions majeures sur le circuit bouddhique du FPMT en Asie du Sud. Ayant complété ce cours, plusieurs pratiquants ont par la suite rejoint Bodhgayā afin d'assister, en janvier 2010, aux enseignements du dalaï-lama, pour participer à un pèlerinage à Rajgir en compagnie de Lama Zopa Rinpoché, pour pratiquer intensivement au temple de la *mahābodhi*, ou pour s'intégrer dans l'une ou l'autre des activités offertes par le Root Institute. Un certain nombre des pratiquants les plus « sérieux » ou « engagés » au sein du FPMT ont suivi le « cours de novembre », ont ensuite visité Bodhgayā et se sont quelque temps plus tard rendus à Dharamsala, au centre Tushita, afin de participer – soit comme méditant, soit comme servant bénévole – à une retraite tantrique avancée d'une durée d'un mois, sous la direction de Lama Zopa Rinpoché (*The Most Secret Hayagrīva Retreat*). Une communauté de pratiquants du FPMT se forme ainsi au gré des rencontres et des activités partagées, le

parcours bouddhique du FPMT sur le sous-continent aidant au façonnement d'un contexte singulier.

Situé plus près de la ville de McLeod Ganj, sur une route longitudinale menant au village de Bhagsu (où se trouve entre autres un temple dédié à la déité hindoue Śiva), le monastère Zilnön Kagyé Ling (ZKL) attire les pratiquants s'intéressant plus particulièrement au bouddhisme de la secte Nyingma. On y trouve des cours sur le bouddhisme, lesquels sont organisés selon une formule plus souple qu'à la LTWA. ZKL offre également l'occasion aux pratiquants étrangers de se joindre à l'une des *pūjā* quotidiennes que des moines et des ngakpas (ou nenjorpas) – c'est-à-dire des pratiquants laïcs du yoga tantrique – officient. La figure de Guru Rinpoché (tib.; sk. Padmasambhava) joue un rôle fondamental au sein de cette école du bouddhisme tibétain et quelques pratiquants rencontrés à ZKL ont séjourné à Tso Pema (tib., « lac du lotus »; que les Indiens appellent Lac Revalsar), dans la ville indienne de Mandi (Himachal Pradesh). À cet endroit, Guru Rinpoché est réputé avoir médité dans une grotte surplombant le lac. Lors du Nouvel An tibétain, Tso Pema accueille des centaines de Tibétains venus rendre hommage à l'un de leurs plus importants saints.

Situé à Sidbhari, dans la région du Bas-Dharamsala, le monastère Gyüto est la résidence du 17^e karmapa Orgyen Trinlé Dorjé. Issu de la secte Kagyü, le karmapa attire de nombreux dévots – tibétains et étrangers – qui viennent lui rendre visite, pour recevoir une bénédiction ou pour assister à une audience publique. Certains pratiquants-voyageurs rencontrés à Dharamsala profitent de chaque occasion qui leur est offerte afin de rencontrer directement celui qu'ils considèrent comme un grand maître-enseignant et comme le dauphin de l'actuel dalaï-lama. Finalement, toujours au sein du bouddhisme tibétain, Deer Park Institute, situé à quelques heures de taxi de Dharamsala, attire aussi un grand nombre de pratiquants-voyageurs recherchant des enseignements et des activités bouddhiques diversifiés (dans l'esprit de la tradition de Nālandā). Un projet de Siddhartha's Intent Society, qui est sous la direction spirituelle de Dzongsar Jamyang Kyentsé Rinpoché⁴⁵, Deer Park Institute offre des ateliers, des cours et des retraites touchant à diverses traditions de la sagesse indienne (hindouisme, bouddhisme). Des cours de sanskrit, des ateliers de méditation zen ou de méditation *vipassanā* dans le style du Theravāda, des enseignements portant sur des textes

45 Transcription phonétique et translittération non disponibles.

bouddhiques classiques ainsi que des textes hindous comme les *Yogasūtra* de Patañjali constituent, entre autres, le programme de cette institution à vocation œcuménique⁴⁶.

En matière d'enseignements et de pratiques associés avec le Theravāda, en général, et la méditation Vipassana, en particulier, le centre de méditation Vipassana Dhamma Sikhara (dans la tradition de Goenka), dont la porte d'accès est voisine de celle du centre Tushita à Dharamkot, représente une attraction intéressante pour les voyageurs de passage à Dharamsala. Dhamma Sikhara accueille des centaines de méditants et plusieurs dizaines de servants dans le cadre des nombreux cours de dix jours qui sont offerts de la fin du mois de mars à la fin du mois de novembre. Goldberg et Décary, dans le guide de pèlerinage *Along the Path* (Goldberg et Décary 2009, 292-293), écrivent au sujet de Dhamma Sikhara que ce centre cosmopolite jouit d'une grande popularité auprès des voyageurs se rendant à Dharamsala. Plusieurs y font leurs premiers cours de méditation Vipassana et de nombreux anciens étudiants se joignent à l'une des – ou aux deux – méditations de groupe qui y ont lieu quotidiennement (l'une à 8 h, l'autre à 18 h). Le matin, vers 9 h, après que la séance matinale ait été accomplie, plusieurs pratiquants de la méditation Vipassana se rendent au Himalaya Tea Shop, jouxtant la porte d'accès à Dhamma Sikhara, pour y boire un thé sucré indien et pour socialiser avec leurs semblables. Trente ou quarante-cinq minutes plus tard, la foule se disperse, chacun allant vaquer à des activités de toutes sortes (yoga, bénévolat au sein de l'une des organisations caritatives établies pour les Tibétains à Dharamsala, randonnée pédestre, par exemple). Au fil des semaines, les relations avec d'autres méditants rencontrés ailleurs en Inde s'approfondissent, les visages nouveaux se font plus familiers et une communauté de méditants Vipassana se forme, bien qu'elle soit par nature éphémère.

3.4. Profil des répondants et identités bouddhiques

Cette section met l'accent sur les questions identitaires relatives au bouddhisme en général et aux traditions bouddhiques en particulier. Il est donc question des identités personnelles des répondants en regard du bouddhisme, d'une part, et des sentiments d'appartenance à une tradition précise, d'autre part. La méthodologie de recherche que j'ai appliquée nécessitait de

46 Deer Park Institute. 2006-2012. *Deer Park Institute*. En ligne. <<http://www.deerpark.in>>. Consulté le 20 août 2012.

constituer deux groupes généraux de pratiquants dits laïcs du « bouddhisme »⁴⁷ : des personnes pratiquant le bouddhisme tibétain, d'une part, et des personnes pratiquant la méditation Vipassana, d'autre part. Mais sur le terrain, des identités et des appartenances variées (ainsi que multiples, parfois) ont été observées. La distribution des traditions d'appartenance des répondants est présentée dans l'illustration 3.1. Quarante-cinq personnes forment la population totale des répondants (14 francophones et 31 anglophones) qui est composée de 22 femmes et 23 hommes : 8 femmes (36 % des 22 femmes) et 9 hommes (39 % des 23 hommes) ont entre 25 et 35 ans; 6 (27 %) femmes et 8 (35 %) hommes ont entre 36 et 45 ans; 4 (18 %) femmes et 3 (13 %) hommes ont entre 46 et 55 ans; 4 (18 %) femmes et 3 (13 %) hommes ont entre 56 et 66 ans. Cette population totale est constituée de 19 (42 %) répondants⁴⁸ pratiquant la méditation Vipassana et de 20 (44 %) répondants⁴⁹ pratiquant le bouddhisme tibétain, en plus de deux (4 %) répondants⁵⁰ qui se sentent proches à la fois de la méditation Vipassana et du bouddhisme tibétain. Deux (4 %) répondants⁵¹ sont affiliés au zen (qui comprend la tradition de Thich Nhat Hanh) et deux (4 %) répondantes ont déclaré ne pas savoir quelle était leur tradition d'appartenance⁵². D'un point de vue méthodologique, les appartenances ou affiliations à une tradition spécifique ont parfois été déclarées ouvertement par les répondants lorsqu'ils ont été questionnés à ce sujet⁵³. Cependant, dans certains cas où les répondants n'ont pas affirmé explicitement une appartenance définie, j'ai attribué une tradition d'appartenance ou d'affiliation à ces répondants en me basant sur les réponses et les parcours personnels des répondants. Je distingue ainsi les traditions d'appartenance des répondants à la fois sur la base d'identifications explicites et sur la base de facteurs sociologiques empiriquement observables⁵⁴. Le but de cette section est dès lors d'examiner les réponses des interviewés à la

47 Dans la population des interviewés, il n'y a pas de membres d'une communauté monastique quelconque (Vajrayāna ou Theravāda) : il n'y a que des pratiquants dits laïcs, et deux répondants qui se décrivent comme des yogis.

48 Huit femmes et onze hommes.

49 Dix femmes et dix hommes.

50 Une femme et un homme.

51 Une femme et un homme.

52 Il est intéressant de noter que ces deux répondantes incertaines sont des pratiquantes de longue date du bouddhisme tibétain qui ont aussi une expérience de la méditation *vipassanā*. Elles sont maintenant parvenues à un moment décisif de leur cheminement et sont de nouveau en quête d'une tradition d'appartenance.

53 Voir le guide d'entretien en annexe.

54 Je me fie par exemple au contexte au sein duquel j'ai fait la connaissance du répondant, aux lieux que le répondant fréquente, aux activités qu'il effectue ainsi qu'aux éléments principaux qui

question « Êtes-vous bouddhiste? ». Au moyen d'une présentation des manières dont les répondants s'identifient au bouddhisme, il est question d'explorer les compréhensions variées et plurielles qui sont associées aux identités déclarées par les répondants.

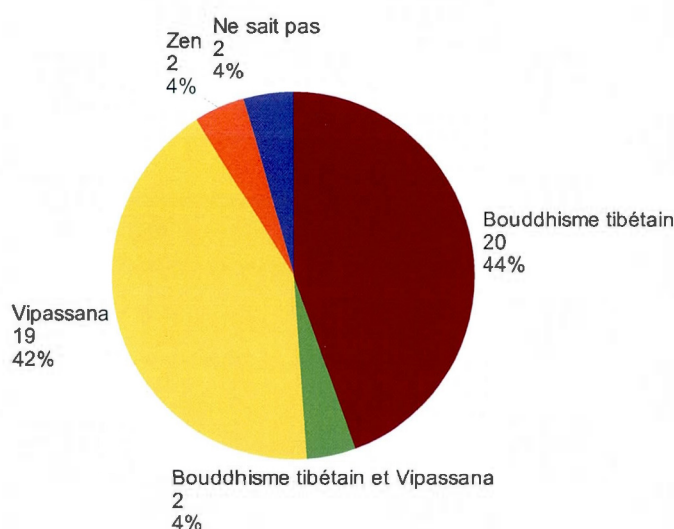


Illustration 3.1 : Les traditions d'appartenance des répondants

Les réponses avancées par les interviewés à la question « Êtes-vous bouddhiste? » (ou « Vous considérez-vous bouddhiste? ») peuvent être classées en six catégories générales qui reflètent fidèlement comment ceux-ci s'identifient. J'ai choisi ici des catégories plus descriptives qu'analytiques afin que celles-ci soient le plus possible ancrées dans les manières dont les répondants s'expriment. Ces catégories sont : « je suis bouddhiste »; « je ne suis pas bouddhiste »; « je ne sais pas »; « je pratique les enseignements du Bouddha »; « je suis un méditant Vipassana »; et « j'aspire à être bouddhiste ». Ces catégories sont suffisamment englobantes pour qu'au sein de chacune d'elles se retrouvent diverses interprétations, explications et pensées réflexives. Aussi, les frontières des catégories ne sont pas étanches, tout comme les catégories elles-mêmes ne sont pas exclusives (les catégories reflètent des tendances générales, mais un individu peut exprimer des compréhensions

composent le rapport de cet individu au bouddhisme (par exemple, des références récurrentes à une tradition plutôt qu'à une autre).

communes à deux ou plusieurs de ces catégories). L'illustration 3.2 montre comment les répondants au sein de chacune des traditions s'identifient (ce diagramme permet de mieux comparer les différentes traditions entre elles).

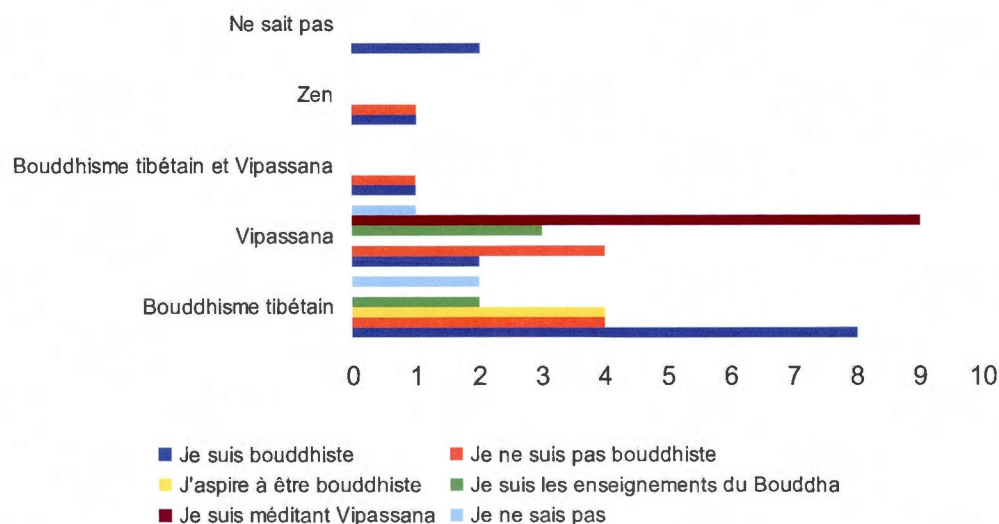


Illustration 3.2 : Identités bouddhiques en fonction des traditions d'appartenance

Les détails les plus importants à remarquer quant aux données présentées dans l'illustration 3.2 sont de deux ordres. En premier lieu, ce n'est qu'au sein du bouddhisme tibétain que l'on observe une réponse du type « j'aspire à être bouddhiste » et ce n'est qu'au sein de la tradition Vipassana que l'on observe une réponse du type « je suis méditant Vipassana ». La réponse « j'aspire à être bouddhiste » est souvent fondée sur un idéal ou un modèle de ce qu'est ou devrait être un « vrai » bouddhiste. L'identité « je suis un méditant Vipassana » est quant à elle basée sur un rejet plus ou moins radical de l'identité bouddhique comme telle, et elle s'inscrit dans un sentiment d'appartenance plus ou moins important dans la tradition de méditation Vipassana de Goenka. En deuxième lieu, parmi les quatre catégories qui sont partagées par les deux traditions – « je suis bouddhiste », « je ne suis pas bouddhiste », « je ne sais pas » ou « je pratique les enseignements du Bouddha » –, ce n'est que la catégorie « je suis bouddhiste » qui reflète une distinction entre les deux traditions. Autrement dit, chacune des deux traditions contient une catégorie qui lui est exclusive et qui

n'apparaît pas au sein de l'autre tradition (premier point), et seule la catégorie « je suis bouddhiste » permet de distinguer davantage ces deux traditions sur le plan des identités des personnes au regard du bouddhisme (deuxième point).

Il peut sembler surprenant que seulement sept (35 %) des vingt pratiquants du bouddhisme tibétain déclarent être bouddhistes, car les références explicites au bouddhisme sont beaucoup plus nombreuses au sein de cette tradition (que les répondants associent directement au bouddhisme) qu'au sein de la tradition Vipassana. Puisque le bouddhisme tibétain est par ailleurs fortement associé à son plus illustre leader, le dalaï-lama, qui s'identifie comme bouddhiste et qui identifie sa tradition comme étant le bouddhisme, on aurait pu s'attendre à ce que davantage des pratiquants du bouddhisme tibétain s'identifient comme bouddhistes. À l'opposé, puisque Goenka affirme continuellement qu'il n'enseigne pas le bouddhisme, il apparaît plus évident que les pratiquants de la méditation Vipassana rejettent l'identité bouddhique et déclarent une identité de « méditant », laquelle dénomination est fréquemment employée par Goenka dans ses discours. L'illustration 3.2 permet également d'observer qu'un nombre à peu près égal de pratiquants du bouddhisme tibétain et de pratiquants de la méditation Vipassana disent ne pas être bouddhistes. Il est dès lors important d'examiner les représentations qui sont exprimées par les interviewés pour vérifier si la tradition d'appartenance d'une personne a une influence sur son identification en tant que « non-bouddhiste ». La suite de cette section se concentre sur les interprétations, les représentations ou les discours de légitimation des identités mises de l'avant par les répondants.

3.4.1. Les perspectives des répondants pratiquant la méditation Vipassana

À la question de savoir s'il se considère comme bouddhiste, Marc-André (41 ans) affirme qu'il se considère comme un pratiquant et non comme une personne religieuse. Selon lui, le bouddhisme tibétain est un exemple d'une forme religieuse du bouddhisme, à l'opposé de Vipassana qu'il considère comme un « art de vivre » non religieux. Aussi, il soutient qu'un mouvement devient religieux du moment que des rituels se développent en son sein. La plupart des répondants pratiquant la méditation Vipassana ne se sont pas identifiés au bouddhisme à cause des rituels qu'ils lui attribuent – ils ne veulent pas effectuer de rituels, ils n'y croient pas, ou ils les rejettent. Certains pensent qu'une personne est – ou devient –

bouddhiste ou religieuse lorsqu'elle se met à pratiquer des rituels. Selon eux, le bouddhisme tibétain – qui comporte des prières, des prosternations, des offrandes, des objets comme les bols d'eau et les *mālā* – est un exemple de « bouddhisme religieux ». Par opposition, Vipassana est dépeint principalement comme une technique ou une pratique qui ne dépend pas du bouddhisme. Cecilia (29 ans) affirme à ce sujet : *« I often say I follow the teachings of the Buddha. Buddha wasn't teaching anything about religion, rites and rituals. He was just teaching [a] simple technique for liberation. That's what I say. Although I like to have [a] statue of the Buddha and beautiful pictures... »* Sarah (36 ans), qui a déjà fréquenté un centre bouddhique tibétain en Europe, pratique la méditation Vipassana depuis plus de neuf ans et avance qu'elle se sentait plus bouddhiste quand elle fréquentait un centre bouddhique. Le contexte, les pratiques diverses, les visualisations, les prosternations et les rituels concouraient à créer un sentiment d'appartenance au bouddhisme. Elle se sentait par contre perdue parmi tous ces éléments, et Vipassana s'est avéré plus simple et plus accessible pour elle.

D'autres pratiquants de la méditation Vipassana affirment que devenir bouddhiste impliquerait d'accepter toutes les pratiques que comprend le bouddhisme. Bien qu'ils pratiquent une forme particulière de la méditation *vipassanā*, plusieurs de ces pratiquants ne pensent pas que leur tradition ou leur pratique soit bouddhique. Jesse (38 ans) abonde dans le même sens, toutefois il critique toutes les étiquettes, bouddhiques ou non :

EXTRAIT 1)

« It's just a label. I don't actually like it when people get caught up on this thing, on both sides. Buddhist, no Buddhist. "I'm practicing the Buddha's teachings, I'm following the Buddha's path, I'm not a Buddhist." Come on! It's a label, just like every other word you just used in every sentence. It's just a label. At the same time, I don't want to be a member of a religion. What I like to understand is that the Buddha wasn't religious. He was kind of anti-religious. I like the practical aspects. »

En définitive, Jesse préfère se désigner comme un méditant Vipassana. L'identité même de « méditant Vipassana » peut poser problème à certains pratiquants de la méditation Vipassana. D'une manière très directe, Peter (33 ans) soutient :

EXTRAIT 2)

« [W]hat do you understand by being Buddhist? Because many things people would understand by being Buddhist is being part of some kind of society which

they consider [as] Buddhism. If I say I'm a Buddhist, I think most of the people would understand that I am part of the religion which call themselves Buddhists. If I said I'm a Christian, I would be part of the religion which calls myself a Christian. [...] I'm not part of a church called Buddhism. [...] I wouldn't call myself a Vipassana meditator for the same reasons. I am not part of the church called Vipassana. I'm not part of the church that is managed by Goenka. »

Au sein du groupe des pratiquants de la méditation Vipassana, une perception négative de la religion et des rituels motive le rejet d'une identification de soi ou de la tradition au bouddhisme. Puisque le bouddhisme contient des rituels – ce qui n'est pas le cas de Vipassana, selon ce groupe de répondants –, il est une religion. Les définitions du rituel sont quant à elles fondées soit sur des expériences antérieures au sein du bouddhisme ou d'une autre religion (comme le christianisme), soit sur des perceptions de pratiques associées à d'autres traditions reconnues comme bouddhiques. Les prières, les chants, les prosternations, les gestes symboliques (sk. *mudrā*), les mantras, les offrandes et la circumambulation sont des gestes conçus comme des rituels dans d'autres traditions et sont exclus – ou ne sont pas considérés comme faisant partie – de la pratique de la méditation Vipassana. Le bouddhisme tibétain, pour sa part, est associé avec un environnement rituel plus développé que les pratiquants de la méditation Vipassana relient à des pratiques religieuses explicites. En niant l'association entre Vipassana et le bouddhisme, les pratiquants de la méditation Vipassana ainsi que Goenka soutiennent que Vipassana est avant tout une technique scientifique et pragmatique de libération basée sur l'observation du corps-esprit. La méditation Vipassana, qui est jugée universelle et non sectaire, est perçue comme une technique qui peut être mise en pratique par n'importe qui, quels que soient sa religion, sa culture, son ethnie ou ses antécédents sociaux, nationaux ou économiques. Ainsi chacun peut devenir un « méditant Vipassana », une identité qui sert à désigner les participants à des retraites de méditation dans la tradition de méditation Vipassana de Goenka et une identité que plusieurs s'attribuent volontiers. Comme certains répondants le remarquaient, si Vipassana est imaginé comme une technique universelle et non sectaire, il ne semble pas non plus à propos de désigner ses pratiquants comme étant des « méditants Vipassana ».

3.4.2. Les perspectives des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain

Pour bien des pratiquants du bouddhisme tibétain, être bouddhiste est associé étroitement avec la prise du refuge dans le Bouddha, le dharma et le *saṅgha* – parfois, la prise de refuge

est considérée comme une condition nécessaire de l'identité bouddhique. Sean (42 ans, qui s'identifie comme bouddhiste) répond ainsi à la question de savoir ce que signifie être bouddhiste pour lui : « It's not really my personal opinion. It's in the texts. Someone who takes refuge in the Buddha, the dharma, the *saṅgha*, the three jewels. » La pratique formelle de la prise du refuge a ainsi une influence sur la perception de soi et de l'autre en tant que bouddhiste. De ce point de vue là, Cindy (48 ans) se questionne justement au sujet de son identité : « *I do [consider myself Buddhist], although sometimes I'm a reluctant Buddhist or an accidental Buddhist. But in 2007, I took refuge. So, technically, I'm a Buddhist and in most ways, I feel like I am.* » Il y a donc une composante formelle, mais aussi un aspect personnel qui sont reliés à la perception qu'une personne a d'elle-même au regard de l'identité bouddhique. Claudia (40 ans), qui pensait que prendre refuge allait à l'encontre de ses croyances chrétiennes, rapporte que son maître l'a convaincue autrement :

EXTRAIT 3)

« *I said: "People say I can't take refuge if I live in a Christian community."*
[The lama] said: "Why not?" I didn't know the answer. He just asked: "Do you believe in Buddha?" I said yes. "Do you believe in Buddha's teachings?" I said yes. "Then you take refuge," he said, "better now than later, who knows, maybe you are dead later." For him there was no question. You believe in the teachings, you take refuge. So that was it. »

Prendre refuge est de cette manière reconnu comme une pratique ou une expérience personnelle et intime. Jeffrey (29 ans) dit à ce sujet : « *I would say refuge happens for an instant sometimes. Sometimes you take refuge, sometimes you don't. Sometimes you search for happiness in momentary pleasures again. [...] In the moments when you have faith in Buddha and his teachings, then you are a "Buddhist."* » Thomas (33 ans) propose une interprétation de la prise du refuge qui combine l'expérience personnelle et la pratique formelle : « *[A Buddhist is] someone who has taken refuge in the three jewels. Of course, it can be more technical if you do a ceremonial. If you do it on a personal level, if you do anything on a very personal level and take refuge in the Buddha, dharma, saṅgha, that's what makes me a Buddhist.* » Pour d'autres, la prise du refuge est secondaire à l'idée qu'ils se font de la pratique, tel que l'exprime Marco (34 ans) : « *I'm trying to be a Buddhist. For many, I'm a Buddhist. I took refuge with His Holiness the Dalai Lama in August 2008 here in India. So I suppose I am Buddhist. Then I am trying to be a Buddhist. Because this is just a ceremony. The point is that I am trying to practice, to transform my way of thinking.* »

Nadia (47 ans), à l'instar de Claudia citée ci-dessus, a connu une expérience de foi lorsqu'elle a lu un livre bouddhique pour la première fois et ce fut à ce moment qu'elle dit avoir pris intérieurement refuge, sans lama ni cérémonie. Les expériences de foi et de croyances sont ainsi reliées de près à la prise du refuge, comme l'illustre Nina (40 ans) :

EXTRAIT 4)

« [To be Buddhist] means that I have faith in Buddhist teachings, that I believe in them. I believe that they are true, they are true for me. Taking refuge and calling myself a Buddhist solidifies a sense of responsibility and a sense of commitment. It feels like I have to take it really seriously, the vows that I've made, the way that I live my life, the choices that I make, the way that I treat people. I have to take that really seriously. I have a really strong responsibility to live the teachings and live what I believe. »

Dans le cas de Frank (65 ans), le moment décisif de son parcours bouddhique fut lorsqu'il a fait la rencontre des bouddhistes tibétains en Inde. Il soutient que sa vision du bouddhisme s'est transformée d'une vision intellectuelle en une vision basée sur la foi : *« [The turning point has] been in India. When I walked into Bir and saw everybody in faith, practicing in faith. That was a revelation, because in America it's a mind trip, it's not a heart thing. [...] We practice it with our mind. They practice it with their hearts in Bir and in India. »* L'idée selon laquelle la foi et la croyance sont centrales à l'identité bouddhique est aussi partagée par Justin (46 ans), pour qui la croyance en la réincarnation est nécessaire pour qui veut être bouddhiste : *« If you can't accept or believe, and really believe with your heart, in reincarnation, you can't be a Buddhist. Because none of the other teachings can make sense without reincarnation. »* Être bouddhiste signifie par ailleurs une responsabilité ou en engagement vis-à-vis de soi-même ou d'un enseignant, ou aux deux, comme l'exprime Heather (66 ans) : *« I say I try to follow Buddhism. I have taken refuge. [...] To try and keep up with the vows. It's not an easy type of belief or religion to follow. It can be very demanding but, like anything would be if you took them seriously. »*

Ce type d'interprétation contribue à définir ce que serait un bouddhiste « idéal » ou un « vrai » bouddhiste. Vicky (59 ans), une aspirante bouddhiste, s'est exprimée ainsi : *« I aspire to be a Buddhist. [To be a Buddhist] would mean, to me, that I did what my teachers told me to do, and I was very disciplined. Until I can get that discipline inside... If I'm ever asked that question, I say: "I aspire to be a Buddhist." »* Julie (42 ans) se définit ainsi :

EXTRAIT 5)

[Je suis] une très mauvaise bouddhiste! [...] La définition du bouddhiste, c'est quelqu'un qui a pris refuge dans les trois joyaux. Donc si c'est ça la définition, de l'extérieur, on pourrait dire que je suis bouddhiste. Mais qu'est-ce que ça signifie vraiment? Prendre refuge, c'est quelque chose de très profond et de très difficile. J'ai toujours l'impression que je ne suis même pas arrivée à faire ça. [...] Pour mentionner quelques bouddhistes, Sa Sainteté le dalaï-lama, Lama Zopa Rinpoché, des grands maîtres [...] qui prennent refuge et qui pratiquent vraiment la philosophie du Bouddha. Mais je me considère vraiment très très loin. C'est de ce point de vue là que je dis que je ne suis pas bouddhiste. Mais d'un point de vue conventionnel, ordinaire, oui, on peut dire. J'essaye, je dis que j'essaye.

Être bouddhiste peut également signifier qu'une personne développe un état d'esprit particulier, qu'elle transforme son esprit ou qu'elle pratique ce que le Bouddha a enseigné. Par exemple, parce que la non-violence est un aspect important de la manière dont Lori (50 ans) comprend le bouddhisme, à la question de savoir si elle se considère comme une bouddhiste, elle répond : « *No, I can't. I still kill flies! [...] I'd say, if you had to boil it down between which religion makes the most sense, then I'd say I'm inclined to see the path through Buddhism. However, I wouldn't call myself a practicing Buddhist.* » Les pratiquants du bouddhisme tibétain ne se désignent donc pas tous comme bouddhistes. Les raisons de cette non-identification sont le refus d'être étiqueté ou l'idée selon laquelle la prise du refuge n'implique pas nécessairement de devenir bouddhiste. Lea (28 ans) dit à ce sujet :

EXTRAIT 6)

« *I don't feel myself saying: "I belong to a religion." I don't feel that. Let say that Buddhism permits that. When you take refuge, once you take refuge, you are a Buddhist. But I believe nowadays, it's accepted both, to take refuge but also not to consider yourself Buddhist. I believe that, it's so difficult to say if you are or not, putting the label is so hard.*

.....
I met so many people who could be defined as Buddhist but they are not. [...] The real thing about Buddhism, the image person, it's somebody who is very generous and very compassionate, and wise, uses the wisdom. I see this as a Buddhist person. He doesn't need to be called, he doesn't know he's a Buddhist, let's say. That's why it's hard. He is but he doesn't know, so he's not, but he his. »

John (39 ans) refuse quant à lui d'être marqué par l'étiquette « bouddhiste » :

EXTRAIT 7)

« *People, they label you. Anything you do, they start judging you then, and they tell what they think a Buddhist is. [...] You hear the Dalai Lama, [h]e says:*

"Don't change your original religion or your original way. Don't become a Buddhist. You can still practice the teachings." So it's open, it's free. It's free for everyone, you don't have to become part of the club, as it were, to do these practices. [...] A lot of the problems in the world are about us and them, this group or this group. [...] Like the Dalai Lama, he even said: "To call myself, it wouldn't be a Buddhist, it would be loving-kindness, loving-kindnessism." »

Nonobstant, les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain estiment qu'il est essentiel de pratiquer les enseignements du Bouddha ou de cultiver des valeurs jugées universelles (par exemple la compassion et la non-violence)⁵⁵. Par exemple, Mathis (48 ans), qui est immergé dans le bouddhisme depuis plus de vingt ans et qui a été moine durant plusieurs années, s'identifie comme un étudiant et comme un apprenti être humain : « Non. [Je ne suis pas bouddhiste. ...] Le dalaï-lama, on peut dire qu'il est bouddhiste. Tu vois? Il est un bouddhiste, quelqu'un qui est complètement dans la compassion. Quelque chose de vrai, pas quelque chose d'intellectuel. Moi, je suis apprenti. »

Selon les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, la prise du refuge – sous tous ses aspects, rituel, formel ou pratique – représente un facteur important de la construction de l'identité bouddhique. Les traditions bouddhiques tibétaines ainsi que leurs leaders ont une influence plus ou moins importante sur ces représentations, comme en témoignent les références à un maître ou à un texte. Que la prise du refuge soit considérée comme centrale ou secondaire à l'identité, elle constitue en elle-même une référence récurrente dans les compréhensions de l'identité bouddhique que les pratiquants du bouddhisme tibétain mettent de l'avant. À l'opposé des pratiquants de la méditation Vipassana qui n'y font pratiquement pas référence, la prise du refuge est pour les pratiquants du bouddhisme tibétain un repère important par rapport auquel ils se situent, par l'affirmative ou la négative – voire par le doute. La foi et la croyance peuvent faire partie ou non des représentations de la prise du refuge, mais elles sont toutefois constitutives de bien des manières dont les pratiquants du bouddhisme tibétain envisagent leur tradition. Elles peuvent aussi servir de base de comparaison entre différentes approches « culturelles » du bouddhisme. L'engagement ou la détermination de suivre ce que le maître enseigne ou la tradition prescrit participe aussi avec la foi et la croyance à façonner les représentations du bouddhisme à partir de la perspective

55 La seule différence ici entre les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain et les répondants pratiquant la méditation Vipassana réside en ce que les seconds ne parleraient pas du bouddhisme en tant que tel, mais du dharma ou de Vipassana.

bouddhique tibétaine. Un manque de discipline – voire un complexe d’infériorité – peut même conduire certains pratiquants du bouddhisme tibétain à déclarer qu’ils ne parviennent pas à être des « bons » ou des « vrais » bouddhistes. Ils s’en remettent alors à des personnalités bouddhistes reconnues, comme le dalaï-lama, pour idéaliser ou symboliser l’archétype du bouddhiste. Dans peu de cas, des interviewés estiment que les étiquettes sont problématiques et préfèrent éviter la question de savoir s’ils sont bouddhistes ou non. Les explications à cet égard (toutes traditions confondues) proposent de définir ce que « pratiquer les enseignements du Bouddha » signifie en fonction de notions comme la pratique, la culture de l’esprit, ou le développement de valeurs universelles. Il y a ainsi une forme d’universalisme et de non-sectarisme qui contribue chez les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain à leur sentiment d’appartenance au bouddhisme tibétain. Bien que certains répondants pratiquant le bouddhisme tibétain disent ne pas « appartenir » à la tradition du bouddhisme tibétain, il n’en demeure pas moins que le bouddhisme tibétain constitue pour eux un contexte et une structure d’apprentissage et de pratique. La conjonction des discours et des pratiques concourent à la formation d’une compréhension partagée de ce qu’« être bouddhiste » signifie au sein du bouddhisme tibétain.

3.4.3. Soi-même et les autres

Les manières dont une personne s’identifie comme bouddhiste ou non ne sont pas déterminées ni absolues, mais peuvent aussi être contingentes et relatives. Des conditions particulières influencent ainsi comment, à un moment et en un lieu donnés, un répondant s’identifie. La réponse de Jesse (38 ans) à la question « Êtes-vous bouddhiste? » illustre bien cette dynamique :

EXTRAIT 8)

« Actually, there are two answers: it's yes and no. It depends to who I am talking to, whether I am a Buddhist or not. [...] I wouldn't identify myself as a Buddhist when I'm asked on forms [...]. But at the same time, depending to who I'm talking to, I'm happy to be called a Buddhist and it doesn't bother me. [...] I like to try to take the path of least resistance. So if it's Vipassana meditators, I'm not a Buddhist. And if I'm with Thai people, I'm a Buddhist. Because Thai people, they call themselves Buddhists, Burmese people, they call themselves Buddhists. They are also following the Buddha's teachings and I'm following the Buddha's teachings. I'm really more concerned about their understanding as opposed to mine. »

Plusieurs des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain affichent une « double » identité, l'une qu'ils considèrent comme relative ou conventionnelle – « je suis bouddhiste » – et une autre qu'ils se représentent dans les termes d'un idéal ou absolu bouddhique – « je ne suis pas bouddhiste » ou « j'aspire à être bouddhiste ». Ces répondants disent par ailleurs que lorsqu'ils s'identifient au bouddhisme, les autres personnes développent envers eux des attentes particulières. À ce sujet, Julie (42 ans, qui se considère comme une aspirante bouddhiste) dit :

EXTRAIT 9)

Est-ce qu'un bouddhiste existe vraiment en tant que bouddhiste? Je ne sais pas. Je n'aime pas trop cette appellation. [...] Quand on dit qu'on est bouddhiste, les gens ont des attentes. Tout de suite, il y a une image qui vient s'imposer sur toi. J'ai beaucoup remarqué ça quand j'habitais dans un centre. Le fait que les gens viennent en sachant que... évidemment ils viennent dans un centre bouddhiste, donc il y a énormément d'attentes [...] par rapport au fait d'être bouddhiste. [...] Ça n'est pas forcément positif.

Dans un autre cas, John a répondu qu'il préfère ne pas s'identifier comme un bouddhiste pour éviter que les autres ne se créent des attentes à son égard. De tels exemples montrent que le processus d'identification dépend des compréhensions qui peuvent être attendues de l'autre étant donné un contexte particulier. Comment une personne se sent perçue par les autres influence la manière dont cette personne s'identifie. Theresia (28 ans) dit avoir modifié sa manière de s'identifier à la suite de commentaires qu'une autre personne lui a adressés :

EXTRAIT 10)

« I always said: "No, I'm not a Buddhist." Everybody said: "You speak like a Buddhist. You do the practice." "No, no, no." I didn't want to label myself. That's why. But then I went to [a] monastery, to do my retreat, and I met there a girl [...]. She told me: "You are so stupid [...]. You say you are not Buddhist but you do all the Buddhist practice. [...] Everything in your life is about Buddhism. You just don't want to label yourself, that's it." Then I realized she's right. »

3.4.4. Comparaison

Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont tendance à s'appropriier l'identité bouddhique et à l'attribuer à leur tradition plus que ne le font les répondants pratiquant la méditation Vipassana, lesquels ont tendance à rejeter l'identité bouddhique tant sur le plan individuel que celui institutionnel. Les différences entre ces deux groupes généraux sont à la fois de l'ordre quantitatif et de l'ordre qualitatif. Sur le plan quantitatif, la différence entre le

nombre de pratiquants de chacun des deux groupes qui s'identifient comme bouddhistes est de taille. Pierre (60 ans), qui a par le passé pratiqué au sein de la tradition Shambala fondée par Chögyam Trungpa et qui a pris refuge à cette époque, est l'une des deux rares personnes pratiquant la méditation Vipassana s'étant décrit comme un bouddhiste. L'autre pratiquant de la méditation Vipassana s'étant identifié au bouddhisme dit avoir pratiqué la méditation *vipassanā* et le bouddhisme au sein d'un monastère theravāda en Europe avant de s'engager dans la tradition de Goenka. Aucun autre des répondants pratiquant la méditation Vipassana ne s'est affiché aussi clairement comme bouddhiste.

Le dénominateur commun de l'identité bouddhique pour les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain est sans contredit l'acte de la prise du refuge. La prise de refuge sert de manière récurrente de point de repère pour la construction de l'identité bouddhique, qu'elle soit appropriée ou non. Le thème de la prise du refuge est peu développé par les pratiquants de la méditation Vipassana, bien que Goenka consacre tout un discours visant à relativiser la portée de la prise du refuge. Selon lui, il ne s'agit en aucun cas d'une conversion d'une « religion organisée » à une autre (que ce soit le bouddhisme ou Vipassana), mais il s'agit de s'en remettre à ses capacités d'éveil et de vérité et de suivre l'exemple des personnes éveillées afin de progresser sur la voie du dharma (Goenka s.d., jour 10). Au sein du bouddhisme tibétain, il y a diverses approches par rapport à la prise du refuge, laquelle peut être basée sur la foi et les croyances, sur la pratique, sur une cérémonie, sur un engagement ou un vœu. La récurrence de ce thème et son interprétation polysémique en font une composante importante, mais non exclusive de l'identité bouddhique.

Bien que sur le plan quantitatif il y ait un nombre à peu près égal de pratiquants du bouddhisme tibétain et de pratiquants de la méditation Vipassana qui ont déclaré « je ne suis pas bouddhiste », il y a sur le plan qualitatif des compréhensions, des attentes et des interprétations assez distinctes entre ces deux groupes. Le seul thème que partagent ces deux groupes de personnes qui disent « je ne suis pas bouddhiste » est le rejet des étiquettes. Ces communications comportent souvent des références au « sectarisme », à l'« universalisme » ou à la « conversion ». Les raisons pour lesquelles une personne pratiquant le bouddhisme tibétain affirme ne pas être bouddhiste comprennent une insistance sur l'importance de pratiquer les enseignements du Bouddha et d'entraîner ou de transformer le corps-esprit. Les

pratiquants de la méditation Vipassana qui rejettent l'identité bouddhique évoquent des raisons semblables, mais les références à l'universalisme et au non-sectarisme jouent au sein de leurs compréhensions un rôle supérieur comparativement aux pratiquants du bouddhisme tibétain.

3.4.5. Typologie : des bouddhistes occidentaux?

Par ailleurs, le sous-titre de cette thèse présente les « voyageurs étrangers » comme les participants à cette recherche. Mais la question de savoir si ces répondants seraient en fait des « Occidentaux » est pertinente, bien que je sois réticent à les désigner ainsi. Malgré que les interviewés se désignent réflexivement comme des Occidentaux ou qu'ils disent être originaires de l'Occident, il ne s'ensuit aucunement que l'objet d'étude est le « bouddhisme en Occident » ou le « bouddhisme occidental ». Dans la mesure où la recherche sur le terrain a été effectuée en Inde, il en résulte que cette étude est préoccupée tout au plus par les perspectives de voyageurs à propos des développements du bouddhisme en Occident. Le bouddhisme en Occident ou le bouddhisme occidental sont des désignations qui sont problématisées – voire mises en question – au sein de cette présente étude.

Une analyse préliminaire des formes de pratiques et de discours des répondants mène à l'hypothèse selon laquelle les organisations au sein desquelles ceux-ci s'impliquent ne peuvent être qualifiées ni comme occidentales ni comme orientales (asiatiques). Dans le cas de LTWA, la plupart des répondants l'ayant fréquentée remarquent qu'il y a une atmosphère religieuse et culturelle particulière en ce lieu qu'ils associent au bouddhisme tibétain. Ils font aussi une distinction entre LTWA et les centres du dharma qu'ils connaissent ou fréquentent dans leur pays d'origine. De manière encore plus significative, plusieurs d'entre eux développent une affinité avec les façons bouddhiques tibétaines de faire, dire et penser le bouddhisme et deviennent même un peu critiques des manières dont les choses sont faites en Occident. Cet aspect de l'implication des répondants au sein du bouddhisme pourrait bien être une manifestation des manières particulières dont les participants font l'expérience du bouddhisme en voyageant en Inde. De plus, il arrive que le dalaï-lama s'exprime explicitement à l'endroit des Tibétains avec un style qui contraste avec celui qu'il utilise à l'endroit des Occidentaux (des traductions simultanées en anglais des discours tibétains du dalaï-lama sont souvent offertes lors des enseignements de masse). Mais généralement, son

discours ne fait pas vraiment de distinction entre différents types d'auditoire lorsque cet auditoire est hybride (comme à Bodhgayā en janvier 2010). Autrement dit, dans de telles circonstances, son discours ne peut pas être attribué exclusivement à un discours typiquement « bouddhique occidental » visant des « convertis » ni à un discours typiquement « ethnique » s'adressant à des Tibétains bouddhistes.

Dans les centres de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, les discours, enseignements et instructions ont été uniformisés au moyen d'enregistrements audio et vidéo. Le discours de légitimation de la méditation et de la tradition Vipassana mis de l'avant par Goenka dans ces enregistrements est fondé sur une rhétorique de négation ou de contestation du bouddhisme. Du point de vue de Goenka, le bouddhisme est quelque chose d'extérieur à Vipassana et au *dhamma*, lesquels représentent selon lui l'essence de ce que le Bouddha a enseigné. Afin de favoriser la diffusion de la tradition Vipassana en Inde et au-delà, Goenka affirme que cette tradition est libre de tout particularisme religieux et culturel (tant sur le plan des discours que sur le plan matériel), et il incite chaque participant à mettre de côté ses propres pratiques et croyances pour la durée d'un cours. L'observation des pratiques au sein d'un centre de méditation Vipassana fait tout de même ressortir la présence d'éléments culturels indiens (par exemple des chants en hindi) et d'éléments particuliers au Theravāda (par exemple l'utilisation d'écritures et de concepts palis dans les chants, les récitations et les enseignements). Un idéal universel du *dhamma* cohabite avec des particularismes historiquement associés au Theravāda, malgré une rhétorique construisant une tradition située au-delà de tout particularisme religieux et culturel. En définitive, il appert que cette tradition vise principalement à se définir réflexivement en dehors et en opposition à la catégorie « bouddhisme », que celle-ci soit suivie ou non de qualificatifs tels qu'« occidental », « des convertis » ou « ethnique ». Cela accentue le problème de la catégorisation du bouddhisme, c'est-à-dire du classement par types des diverses formes du bouddhisme. L'analyse de ce problème à partir de la théorie des systèmes sociaux est abordée dans le chapitre 8.

Bien que certains auteurs défendent la pertinence du modèle des « deux bouddhismes » – opposant un « bouddhisme occidental » associé à des convertis et un « bouddhisme ethnique » associé à des personnes « nées au sein du bouddhisme » –, je doute du fondement

sur lequel repose cette distinction⁵⁶. Plutôt que de centrer l'analyse du bouddhisme sur le concept de l'ethnicité, l'observation sociologique du bouddhisme doit accorder un rôle principal à la catégorie de la religion dans la mesure où aujourd'hui – tout particulièrement dans le cas des données empiriques à la base de ma thèse – les discours bouddhiques et les observations du bouddhisme tendent à problématiser davantage les relations entre le bouddhisme et la religion que les relations entre le bouddhisme et toute autre catégorie du social, incluant l'ethnicité⁵⁷.

3.5. Conclusion du chapitre III

En matière d'enseignements et de pratiques du dharma (ou du bouddhisme, si nous posons hypothétiquement que la tradition de méditation Vipassana de Goenka est de l'ordre du bouddhisme), Goenka et le dalaï-lama proposent deux types d'interprétation qui tous deux se veulent explicitement fidèles à l'essence des enseignements du Bouddha – ce sont autant de variations sur le thème du substantialisme (ou essentialisme) dharmique. Alors que le premier conteste toute association entre la méditation Vipassana et le dharma, d'une part, et le bouddhisme et la religion, d'autre part, le second conçoit réflexivement sa tradition d'appartenance au sein d'un bouddhisme faisant plus généralement partie d'un contexte contemporain diversifié et pluriel composé de différentes religions. Bien que sur le plan axiologique l'un et l'autre attribuent au dharma (ou enseignements du Bouddha) des qualités universelles que toutes les religions partagent, Goenka met de l'avant une compréhension anhistorique et areligieuse de la méditation Vipassana et du dharma, alors que le dalaï-lama contextualise la religion, les religions ainsi que le bouddhisme à l'aide d'une critique des sociétés modernes qui semble faire défaut au dharma essentialiste et universaliste que Goenka professe. Le substantialisme (ou essentialisme) dharmique ainsi que l'universalisme dharmique⁵⁸, que Goenka et le dalaï-lama chacun sanctionnent à leurs façons, reposent sur

56 Voir chap. 1, sect. 1.6.

57 Même les références bouddhiques à la science présupposent généralement le problème des rapports entre bouddhisme et religion, la science servant alors de catégorie alternative à la religion aux fins de la légitimation du bouddhisme.

58 J'emploie ici le qualificatif « dharmique » dans le but de rester fidèle aux catégories et aux interprétations « émiques » (ou autodescriptives) de Goenka et du dalaï-lama. Dans la mesure où la dimension bouddhique du dharma pose un problème au sein des représentations de Goenka (et non pour le dalaï-lama), je n'impose pas de considérer ces dernières comme absolument et nécessairement bouddhiques. Seulement à une étape ultérieure (chap. 7), je propose de comprendre les représentations de Goenka et des répondants pratiquant la méditation Vipassana

des manières particulières d'isoler ce qui constitue, dans le dharma, une contribution universelle à l'humanité tout entière. Réciproquement, Goenka et le dalaï-lama particularisent d'une manière dharmique (ou bouddhique) des représentations généralement répandues qui concernent l'état et le développement de la religion et des religions dans le monde contemporain. Cette relation entre l'universalisme et le particularisme au sein des dynamiques de la formation d'imaginaires « dharmico-bouddhico-religieux » en apparence distincts est au cœur de l'analyse subséquente d'un système bouddhique mondial (chap. 7 et 8).

Le voyage en Inde, pour sa part, relève précisément des parcours et des destinations, des activités et des événements qui façonnent la pratique d'une forme moderne de la mobilité, d'une part, et que thématisent les répondants-voyageurs dans leurs récits, d'autre part. Les destinations et les attractions du voyage sont, dans une perspective constructiviste, non pas simplement des données et des faits de la géographie nomade, mais des formations dans l'imaginaire des voyageurs qui communiquent à leur sujet des intérêts ainsi que des manières d'être et de faire. Il appert presque hors de tout doute que le voyage en Inde tel qu'il est vécu et relaté par les répondants-voyageurs, qu'ils pratiquent la méditation Vipassana ou le bouddhisme tibétain, possède une dimension « dharmico-bouddhico-religieuse » à la fois implicite et explicite qui le distingue d'autres possibilités (du voyage). La « circulation en Inde sur les chemins du Bouddha » ne se limite pas exclusivement au tourisme ni au pèlerinage, mais n'échappe pas non plus à ces deux-ci. Le dharma (ou bouddhisme), la religion et les religions jouent des rôles importants au sein des manières dont les répondants-voyageurs conçoivent les attributs « objectifs » (ou factuels) des destinations et des attractions qu'ils visitent. Ils jouent aussi des rôles importants dans les façons dont les répondants-voyageurs font le récit de leurs expériences subjectives relativement à ces destinations et attractions. Les modes de la circulation « sur les chemins du Bouddha » en Inde se produisent aux interfaces de la religion et du tourisme : le pouvoir d'attraction des destinations est relié à des attentes se rapportant à la fois aux expériences religieuses et aux manières de communiquer le voyage.

en fonction du bouddhisme et de la religion.

Sur le plan des identités, toute personne étant soi-même (*ego*) l'autre (*alter*) de quelqu'un, les déclarations identitaires personnelles d'*ego* relativement au bouddhisme, à la religion ou aux religions ne font pas abstraction, d'une part, des déclarations identitaires personnelles d'*alter* ni, d'autre part, des attentes, présupposés ou préjugés qu'*ego* projette sur *alter*. Les répondants ont maintes fois illustré ce double jeu identitaire, soit par l'affirmative en s'assignant une identité bouddhique que d'autres leur reconnaissent, soit par la négative en refusant ou en contestant une identité bouddhique qui leur semble non pertinente ou restreignante, ou les deux. L'analyse des façons dont les répondants se décrivent eux-mêmes et des manières dont ils décrivent les autres jette une lumière sur la réalité sociale de l'identité personnelle relative au bouddhisme. Cette dernière n'est donc pas *sui generis*. Elle est entre autres le produit de réactions personnelles parfois contingentes face à ce que d'autres (bouddhistes ou non) disent ou s'attendent par rapport à cette identité.

L'analyse de la réalité sociale du « bouddhisme » fondée sur l'examen des façons dont les répondants s'identifient relativement au bouddhisme et aux diverses traditions qui composent celui-ci n'est que provisoire et partielle. En effet, ces déclarations identitaires personnelles ne représentent qu'une dimension plus ou moins explicite et coextensive de la réalité du « bouddhisme ». Il reste à sonder l'ensemble des compréhensions, des interprétations et des descriptions du « bouddhisme » qui donne à ce dernier une structure interne relativement indépendante des identités. Car bien que l'identité « bouddhique » soit coextensive des manières de penser, de percevoir, de représenter, d'interpréter, d'expliquer, de justifier et de symboliser le « bouddhisme » comme tel, le « bouddhisme » – s'il existe bien d'un point de vue social – ne sert pas seulement comme un point de référence identitaire. Le « bouddhisme » est certes produit par des déclarations identitaires personnelles, mais il est aussi – voire davantage – le produit de gestes, de paroles et de représentations qui participent de la communication bouddhique et de la communication sur le bouddhisme. Dans le feu du moment, les identités sont étouffées par le silence introspectif de la méditation Vipassana et sont dissoutes dans la sueur provoquée par l'exténuante pratique des prosternations à la manière des bouddhistes tibétains. Mais les compréhensions qui façonnent la méditation et les prosternations sont des produits contingents et interreliés qui relèvent de l'inscription durable dans le tissu socioreligieux de cette chose appelée « bouddhisme ». Les identités sont des reflets de soi vis-à-vis de l'autre – une image de soi par rapport à « qui n'est pas soi »

(Létourneau 2012, 69) –, des reflets qui, tout en se manifestant, ne peuvent tout montrer en raison du débordement de sens qui contribue à les former (c'est-à-dire toutes les conditions qui participent de la formation des identités). Les identités religieuses ne renseignent donc que sur une partie de la réalité « bouddhisme ». La complexité des compréhensions du « bouddhisme » ne peut être complètement réduite à ce type de reflets. C'est pour cela qu'une synthèse qualitative de l'ensemble des données empiriques concernant le « bouddhisme » est nécessaire afin de faire la lumière sur les modes de fonctionnement implicites et sous-jacents de la communication bouddhique et de la communication sur le bouddhisme. Le prochain chapitre s'attelle à cette tâche colossale.

CHAPITRE IV

SYNTHÈSE QUALITATIVE DES DONNÉES EMPIRIQUES CONCERNANT LE « BOUDDHISME »

L'écriture, lorsqu'elle approche du « vrai texte » auquel elle devrait accéder, ressemble intimement au voyage parce que, comme lui, elle est une disparition.

– Nicolas Bouvier, *Réflexions sur l'espace et l'écriture*

L'objectif de ce chapitre tout entier est de donner à voir la richesse, la profondeur, la densité et la complexité des données contenues dans les entrevues qui ont été menées avec les répondants. De toute évidence, une synthèse des transcriptions des entretiens s'impose (ces transcriptions totalisent un peu moins de 700 pages à simple interligne). La description et la synthèse des données empiriques reposent par ailleurs sur une *analyse* qualitative : celle-ci permet une sélection et une organisation des contenus. En redécrivant et en représentant qualitativement les données, je mets de l'avant des interprétations préliminaires des données. Ces interprétations sont appuyées par les compréhensions des répondants eux-mêmes ainsi que par mes propres compréhensions de ce que les répondants disent. Mais à ce stade-ci, les perspectives théoriques relativement formelles qui structurent l'argument central de la thèse (dans la troisième partie de la thèse) sont placées entre « parenthèses » le temps de laisser aux données l'occasion d'occuper l'avant-scène. Quoiqu'elle demeure implicite, la théorie qui a contribué à structurer le programme de recherche et la méthodologie (incluant le guide d'entretien) doit ici laisser les compréhensions des autres – les répondants – façonner l'objet dont il est ici question : le « bouddhisme ».

4.1. Le bouddhisme précédé d'un astérisque

Traiter du « bouddhisme » dans le cadre d'entrevues semi-dirigées implique forcément de faire une distinction entre « ce dont il est question » et « ce dont il n'est pas question ». Les processus des entrevues et de la synthèse qualitative reposent alors sur la nécessité de distinguer un objet commun de communication. Dans le cas qui nous concerne ici, cet objet est désigné par « bouddhisme ». Une synthèse qualitative ne fait pas que redécrire des données, mais elle distingue et observe également des distinctions qui ont été opérées par des locuteurs. Dans le contexte d'un texte universitaire, elle reproduit – tout en les « traduisant » dans un langage interprétatif, synthétique et analytique – les compréhensions qui, aux yeux des répondants, semblent les plus importantes pour représenter ce qu'est le « bouddhisme ».

Le « bouddhisme » est de toute évidence le prétexte central de la thèse et des conversations que j'ai menées avec les répondants. Mais méthodologiquement, le but de la thèse étant de questionner l'existence et la réalité d'une telle chose nommée « bouddhisme », il convient d'introduire une distinction entre, d'une part, une notion du « bouddhisme » qui est présupposée et qui est généralement ainsi que conventionnellement partagée et, d'autre part, une réalité sociale nommée « bouddhisme » dont nous voulons faire la démonstration. Cette distinction est importante, car dans le premier cas l'objet des conversations est simplement *le bouddhisme* tel que les répondants et moi-même pouvons tous le penser *a priori*, le percevoir, le comprendre et l'interpréter sans autre condition que l'exercice de notre jugement et de notre intellect. Dans le second cas, il est formellement question d'un concept que nous voulons enraciner dans une perspective théorique cohérente fondée sur l'observation, la réflexivité et les conditions rationnelles de la connaissance scientifique. Dans le cadre de ce chapitre d'ordre qualitatif, interprétatif et synthétique, il ne peut être question que d'un concept provisoire du « bouddhisme ». Pour distinguer entre un *aspect conventionnel* et un *aspect théorique provisoire* de l'objet à l'étude, la suite de ce chapitre emploie les graphies *le bouddhisme* et *le *bouddhisme*¹ respectivement. Par exemple, lorsque les répondants et moi-même employons explicitement le terme « bouddhisme » dans nos conversations et lorsqu'il est clair que les descriptions empiriques portent explicitement sur le

1 Voir Doniger (2010, 87) relativement à l'utilisation de l'astérisque afin de marquer des termes qui désignent des entités linguistiques dont le caractère factuel repose sur des (hypo)thèses. Doniger fait explicitement référence à la langue hypothétique de l'indo-européen.

bouddhisme entendu dans un sens conventionnel, il n'y a ni guillemets, ni italiques, ni astérisque. Lorsque les données ne laissent pas entendre nettement que le bouddhisme est l'objet des représentations et lorsque les données font appel à une diversité d'autres appellations pour désigner leur objet (comme enseignements du Bouddha, dharma, *dhamma*, méditation Vipassana, etc.), dans un souci à la fois d'alléger le texte (pour ne pas utiliser à tout coup les guillemets ou pour ne pas énumérer toutes les appellations utilisées par les répondants) et de rendre compte des fluctuations relatives à l'objet, j'écris qu'il est alors question du *bouddhisme². Le *bouddhisme est, à toutes fins utiles, une hypothèse, ou plus précisément une (re-)construction hypothétique que les répondants forment empiriquement et que l'analyse forme théoriquement.

L'analyse subséquente des données à la lumière de la théorie ne lèvera jamais complètement le statut provisoire du *bouddhisme. Mais au terme de l'argumentation, c'est la réalité sociale du bouddhisme telle que nous pouvons l'envisager le plus rigoureusement possible qui est soutenue. À terme, c'est un bouddhisme doublement reconstruit qui est formé : d'une part, celui qui est réinventé et reconstruit par les répondants et, d'autre part, celui qui est reconstruit dans les termes d'une observation empirique et théorique particulière. D'ici là, le bouddhisme est considéré soit comme une convention et un *a priori*, soit comme une (notion) nébuleuse plus ou moins définie qui inclut la possibilité même d'un non-bouddhisme. Le caractère contingent et équivoque, voire ambivalent et ambigu, des représentations associées avec le *bouddhisme impose une certaine prudence. Comme le remarque Moran au sujet des notions « Occident(al) », « Tibet » et « Tibétain », et comme je le soutiens à propos du « bouddhisme », ces termes renvoient à des objets qui ne sont pas

2 J'ai par exemple posé la question : « Qu'est-ce que le bouddhisme? ». Les représentations du bouddhisme ne se limitent pas aux réponses à cette question. Au contraire. Sauf que ces réponses sont un bon point de départ pour repérer les formes les plus courantes de la construction du bouddhisme. Et quand j'écris, par exemple : « Les répondants soutiennent généralement que la méditation est l'un des aspects les plus importants du *bouddhisme », il faut lire ou comprendre quelque chose comme : « Les répondants soutiennent généralement que la méditation est l'un des aspects les plus importants du bouddhisme, du dharma, du dhamma, de la méditation *vipassanā*, de la méditation Vipassana, ou des enseignements du Bouddha. » Les répondants n'ont pas nécessairement fait référence explicitement au bouddhisme et peuvent avoir employé diverses expressions pour désigner l'objet de leur description. Il se peut même qu'ils n'aient employé aucun des termes mentionnés ci-dessus, mais c'est alors moi qui, après analyse, considère que les expressions mises de l'avant réfèrent de près ou de loin à une compréhension qu'on (les répondants, des enseignants, des auteurs, etc.) se fait généralement, habituellement, ou conventionnellement de cette chose que l'on appelle « bouddhisme ».

monolithiques, mais qui sont contextuels et qui sont façonnés historiquement (Moran 2004, 2).

Je fais ainsi précéder le bouddhisme d'un astérisque pour affirmer que je ne tiens pas pour acquise l'idée selon laquelle le bouddhisme est une réalité sociale théoriquement éprouvée. Je tiens également à souligner le fait que lorsqu'il est nommément question du bouddhisme dans les expressions des sources – tel que celui-ci est décrit par les répondants et les autres sources de données de ma thèse –, cette occurrence est (du point de vue de la théorie qui est introduite dans la prochaine partie) une *communication bouddhique* comme telle ou une *communication bouddhique sur le bouddhisme*. Mais ce type d'occurrences n'est pas nécessaire pour soutenir la réalité d'un système bouddhique fonctionnel. Le *bouddhisme reste une réalité provisoire dont la systématiquité doit être observée. Cette réalité, ou plus justement cette systématiquité ne peut être formée qu'au moyen de ce que la théorie des systèmes sociaux appelle « l'observation du second ordre ».

Dans ce chapitre, je résume donc les données tout en les décrivant, et je décris celles-ci tout en les synthétisant. Je tente de faire apparaître une logique entre les énoncés d'un même répondant, et peut-être aussi une logique entre les éléments contenus par des énoncés provenant de divers répondants. Je tente de voir s'il existe un réseau de sens, d'informations, d'énonciations et de compréhensions qui se complètent, mais qui parfois se fragmentent et ne se tiennent pas toujours en un tout homogène. Je tente de voir si les données contiennent une forme de convergence et de noter quand et comment des divergences apparaissent. L'analyse qualitative revêt parfois les apparences d'une étude comparative entre divers types de répondants (par exemple sur la base d'une distinction entre les répondants pratiquant la méditation Vipassana et les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain), mais cela n'est pas l'objectif premier de ce chapitre³. Je fais appel aux propos mêmes des répondants – au moyen de citations et d'extraits – afin de situer les énoncés le plus possible dans le contexte de leur énonciation. L'analyse qualitative des données au moyen du logiciel QSR NVivo a permis d'établir certaines catégories plus importantes et influentes que d'autres au sein des données empiriques. C'est ainsi que les catégories portant sur le *samsāra* et la souffrance, sur le karma et les causes de la souffrance, sur les buts de la pratique (*nirvāṇa*), sur la méditation et la

3 Une perspective plus comparative sera introduite dans les chapitres 7 et 8 sur la base de la théorie abordée dans les chapitres 5 et 6.

compassion ont été retenues et analysées en premier lieu. Ces catégories ont mené inévitablement à la formation et à l'analyse d'autres catégories, dont celles concernant le Bouddha, le dharma, le maître-enseignant et le *saṅgha*. Ce sont toutes ces catégories qui, me semble-t-il, condensent de manière remarquable l'étendue, la richesse, la profondeur et la diversité des compréhensions des répondants.

4.2. Bouddha

Le terme « *buddha* » (sk. et pal.⁴) désigne, d'une part, un personnage historique – surnommé Gotama (pal.) ou Gautama (sk.), ou Śākyamuni⁵ (sk.) – ayant vécu en Inde il y a plus de deux millénaires⁶. Le Bouddha est un être humain qui a vécu et qui a été actif en Inde, qui a résidé en des lieux qu'il est aujourd'hui possible de visiter en touriste, en voyageur ou en pèlerin (Bodhgayā, Lumbini, Kushinagar, Rajgir par exemple), qui a médité, s'est éveillé⁷ et a enseigné, et qui, finalement, est mort⁸. Des répondants conçoivent aussi l'existence de nombreux êtres éveillés, des bouddhas (comme le bouddha de la médecine) et des *bodhisattva* (comme Chenrezik-Avalokiteśvara⁹), ayant vécu en Inde au cours de différentes périodes historiques ou mythiques, ou demeurant présentement dans d'autres « dimensions » de la réalité¹⁰. D'autre part, le terme « bouddha » peut aussi désigner une personne éveillée (« *awakened* » ou « *enlightened* » en anglais) qui *n'est pas nécessairement* *bouddhiste (cela

4 En anglais, les répondants emploient « *buddha* », alors que « bouddha » est employé en français.

5 Seulement sept répondants ajoutent l'un ou l'autre de ces noms lorsqu'ils emploient l'épithète « bouddha ». Le nom Śākyamuni est couramment utilisé au sein du Mahāyāna et du Vajrayāna, mais n'est pas courant au sein du Theravāda qui est basé sur la langue palie.

6 Seule une répondante, Estella (56 ans), conçoit le Bouddha comme un être ou un esprit divin qui est descendu sur la Terre pour sauver l'humanité : « *[The Buddha] was this divine being that came into this very underdeveloped planet to help to save the lost souls.* » Le Bouddha est ainsi décrit comme un être illuminé depuis toujours : « *Buddha, who didn't need to be enlightened or to be saved, he was born divine, he was born with divinity [...].* » La répondante ne fait pas de liens avec les diverses conceptions *bouddhiques du Bouddha (par exemple celles issues du Theravāda ou celles issues du Mahāyāna).

7 Les répondants utilisent des expressions comme « *attain enlightenment* », « *get enlightened* », « réaliser ou atteindre l'éveil ».

8 Les répondants ne font pas de mention du Bouddha qui a pénétré le *nirvāṇa* final à la fin de sa vie.

9 Chenrezik (tib.) est l'équivalent de Avalokiteśvara (sk.), le *bodhisattva* de la compassion.

10 Plusieurs maîtres vivants sont aussi considérés comme des bouddhas ou des *bodhisattva* par des répondants, comme le dalaï-lama, entre autres, qui est considéré comme la manifestation de Chenrezik-Avalokiteśvara. Par exemple, Nadia (47 ans) affirme : « Pour moi c'est le dalaï-lama qui est l'essence de tous les bouddhas de tous les temps. » Une autre répondante considère son maître comme une manifestation du bouddha de la médecine.

laisse sous-entendre qu'elle pourrait l'être). Le terme « bouddha » est à la fois un terme à consonance *bouddhique particulière et un terme particulier universalisé à toutes les traditions. En effet, John (39 ans) conçoit comme un bouddha un maître qui est issu de quelque tradition et qui a réalisé l'illumination ou l'éveil : « *You are aspiring to be an enlightened being. But it doesn't have to be Buddha, it could be other spiritual masters. [...] Buddha meaning "completely awakened."* » Mathis (48 ans) affirme que l'éveil est le but de toutes les traditions spirituelles : « On doit tous être des êtres éveillés, quelle que soit notre tradition. » De cette manière, le terme « bouddha » – bien que perçu généralement comme *bouddhique à plusieurs égards – renvoie au-delà du *bouddhisme au moyen d'un processus d'universalisation du particulier.

L'illumination et l'éveil sont des qualités que possèdent tous les êtres humains, de manière latente, sous la forme d'une « nature de bouddha », d'une « nature éveillée » ou d'une « nature illuminée¹¹ ». Mathis soutient que l'esprit humain est identique à l'esprit du Bouddha, autant sur le plan de ses forces que de celui de ses faiblesses. Selon cette perspective, l'esprit est la base même de l'éveil. Catherine (32 ans) affirme : « Le bouddhisme, c'est le chemin pour atteindre l'éveil. [...] À l'intérieur de nous, on a tous un bouddha. [...] Si tu respectes tel enseignement, oui, tu peux atteindre l'éveil. » Le Bouddha peut également être conçu comme un but : « [Le bouddhisme] te dit : "Expérimente par toi-même la réalité de ce que tu vis". Parce que tu expérimentes certains phénomènes, tu chemines progressivement sur un chemin qui te mène à Bouddha. » (Raphaël, 44 ans) Le Bouddha – et le bouddhisme par extension – est par ailleurs considéré comme une réalité ultime ou cosmique, équivalente au cosmos ou à l'univers tout entier. Dans les termes de Jeffrey (29 ans) : « *[Buddhism is] just reality. On one level, it's a process, it's a scientific analysis of reality. But on some level, it's just plain and simple reality, the universe is Buddha. Buddha is one with everything, Buddha is the nature of reality, as is the ultimate guru. There is no separation with anything. [...] Everyone is Buddha, and Buddhism [...].* » L'identité entre réalité, bouddha et bouddhisme pose des bases concrètes pour l'étude de cette réalité qui est généralement désignée par *dhamma* (pal.) ou *dharma* (sk.).

11 Respectivement « *Buddha nature* », « *awakened nature* » et « *enlightened nature* » en anglais.

4.3. Dharma

Le dharma¹² (sk. *dharma*, pal. *dhamma*) est non seulement au cœur de ce que les répondants disent pratiquer et étudier, mais il est la motivation première qui les incitent, disent-ils explicitement pour la plupart, à voyager en Inde et à visiter les lieux qu'ils visitent. Le *bouddhisme constitue également une motivation et une inspiration, et un objet d'étude et de pratique, qui est mis en étroite relation le dharma. Le dharma peut être « rencontré », « vécu », « enseigné », « transmis », « écouté », « offert », « étudié », « pratiqué », ou « suivi ». La foi ou la croyance dans le dharma est un thème de discussion secondaire pour les répondants, comparativement à la pratique et à l'étude. Il y a aussi des lieux qui sont associés au dharma, notamment en Inde, et il existe des « centres » du dharma¹³. Au chapitre des personnes, il y a des « enseignants du dharma » et des « étudiants (ou pratiquants) du dharma ». Il est aussi question d'un « chemin du dharma » et de « pratique(s) du dharma ». Les compréhensions des répondants impliquent de multiples acceptions du dharma. Les définitions explicites du bouddhisme renvoient au dharma – lequel est entendu comme vérité et réalité, ou comme enseignement du Bouddha. Mais le dharma ne renvoie pas nécessairement au bouddhisme. Autrement dit, si le dharma sert à définir le bouddhisme, le bouddhisme ne sert pas nécessairement et explicitement à définir ce qu'est le dharma.

4.3.1. Vérité et réalité

Le dharma peut être compris comme « vérité » : « Dharma, technically, means phenomena. Often, people elaborate, it means what is true. » (Sean, 42 ans) Similairement, Vicky (59 ans) définit le bouddhisme en fonction du dharma-vérité : « *[Buddhism is] the dharma, and the dharma is the truth.* » Daniel (36 ans), qui définit le dharma comme l'amour, la nature, la vérité et comme Dieu, précise (en se référant explicitement à Goenka) qu'il entend le dharma avant tout comme une loi ou caractéristique fondamentale : « *Dhamma is just the characteristic of things, like the characteristic of fire is hot, if it's a fire, then it's hot. Ice, cold. Nature has its characteristic as well. We don't know it, for obstacles, curtains, we can't see the real characteristic of nature, of anicca.* » Comme Daniel, certains qualifient cette

12 J'utilise l'orthographe francisée de ce terme qui est devenu courant dans notre langue.

13 L'expression « centre du dharma » est plus couramment utilisée pour désigner des endroits occidentaux que pour désigner des établissements en Inde.

caractéristique de la réalité (ou de la nature) au moyen de termes comme *anicca* (pal. « impermanence »), *anatta* (pal. « non-soi »), ou vacuité (anglais *emptiness*). De manière explicite, des expressions très diverses visent à décrire ce qu'est le dharma, ou à désigner ce qui sous-tend toute expérience ou perception des choses et du monde. Parmi ces expressions, nous retrouvons : « loi de la nature », « loi universelle », « vérité (ultime) », « vrai », « vue profonde », « clairvision », « vision pure », « vacuité », « impermanence », « non-soi », « (voir ou percevoir) les choses telles qu'elles sont (ou la réalité telle qu'elle est) », « vraie nature (des choses, de soi-même ou de l'esprit) », « nature (pure, sans tache ou réelle) de l'esprit (des choses ou de la réalité) », « réalité (ultime des choses, de la nature ou des phénomènes) », « omniscience », « non-dualisme », « connaissance expérientielle¹⁴ », et « vérité personnelle propre¹⁵ ». Ces diverses formulations sont associées de près au dharma ou bien à ce qui pourrait être interprété comme la « base du réel ».

À l'opposé du dharma (entendu comme vérité ou réalité), un ensemble de termes composent un champ lexical reposant sur l'idée (déjà soulevée par Daniel dans le paragraphe ci-dessus) selon laquelle des « obstacles » empêchent les êtres ordinaires de « voir » le dharma. Ces expressions dénotant le contraire du dharma incluent : « ignorance », « point de vue », « obscurcissements », « filtres », « illusion », « dualisme », « perception (fausse) », « projection », « imaginaire », « construction de l'esprit », et « la réalité telle que nous voudrions qu'elle soit ». À cet égard, Jeffrey (qui identifie bouddha, bouddhisme et réalité; voir ci-dessus) décrit l'écart qui existe entre les perceptions qu'ont les pratiquants ordinaires de la réalité et les perceptions qu'en ont les maîtres :

EXTRAIT 11)

« It can be another world sometimes, the world presented by Tibetan Buddhism. [You are] thinking: "This is the real world. This is what's really going on and I just don't see it. I don't see beyond my own small bubble of perception, my own very limited perception of the world. Actually, there is so much going on right here, in terms of other beings, different levels of beings, different realms of existence surrounding us. [...] All the Buddhas, the sentient beings, and their various realms of existence and then all the Buddhas and their various ways of manifesting to benefit beings, and their skillful means." [...] So you are all the time struggling with your own limited views, contrasted with Lama Zopa's infinite views... [...] A lot of you wants to accept that, that bigger view, and open

14 Traduction libre de « *experiential knowledge* ».

15 Traduction libre de « *your own personal truth* ou *self-truth* ».

yourself to it. If it's true, then to see it. You want to see if it's true. We should see it, this is reality. »

Il est question dans cet extrait d'une opposition vue infinie/perception limitée, laquelle se superpose à la réalité. Pour un autre interviewé, Pierre (60 ans), il n'y a en fait aucune opposition fondamentale vrai/faux, vérité/projection, mais seulement une opposition entre la perception juste et la perception fautive. Les deux propositions supposent qu'il existe un objet de la perception, mais la substance de cet objet est débattue. Pour le premier, il y a une réalité infinie qui peut être décrite en termes de bouddhas et de royaumes d'existence, par exemple. Pour le second, la réalité n'est que projection et seulement projection. Toutefois, comme l'exprime Thomas (33 ans) : « *The idea of Buddhism, to begin with, is ridding ourselves from conceptualizations. [...] When you begin to do that, you begin to see dharma as just dharma. Emptiness as emptiness. Not this emptiness and that emptiness.* » Que le dharma soit pensé en termes absolus ou relatifs, il importe, selon Mathis, que le dharma « devienne notre vérité ». Daniel avance cette même compréhension lorsqu'il désigne la « connaissance expérimentale » – la connaissance directe au moyen de l'expérience – comme l'un des aspects les plus importants du dharma.

4.3.2. Enseignement du Bouddha et bouddhisme

À la question de savoir ce qu'est le dharma, les participants répondent que celui-ci est l'enseignement du Bouddha : « L'enseignement, c'est le dharma. Le dharma, [ce sont] les enseignements du Bouddha [...]. » (Raphaël, 44 ans) Le bouddhisme est aussi défini par plusieurs en tant qu'enseignements du Bouddha¹⁶. Nadia (47 ans) décrit le dharma-comme-enseignement (ci-après dharma-enseignement) comme un « pont entre les réalisations du maître et de l'élève » et précise que l'étude des textes, lesquels « sont des mots du Bouddha », permet de « mettre des mots sur nos réalisations ». Puisque le Bouddha enseigne le dharma-comme-réalité-et-vérité (ci-après dharma-réalité-vérité), le dharma-enseignement lui-même est conçu comme vrai : « *The Buddha's teachings, I think, are flawless. The truth is the truth is the truth.* » (Sean, 42 ans) La relation intrinsèque qui est

16 Un seul répondant, Jimmy (42 ans), a utilisé l'expression sanskrite « *buddhadharma* » pour désigner les enseignements du Bouddha (le *dharma* du Bouddha). Un autre a employé l'expression « *I practice the Buddha's dharma* » (Craig, 30 ans). Bien que *buddhadharma* puisse référer aux enseignements du Bouddha, les répondants utilisent plus volontiers « enseignements du Bouddha », « dharma » et « bouddhisme ».

posée entre le dharma-réalité-vérité et le dharma-enseignement a pour conséquence, entre autres, la possibilité de concevoir le dharma-enseignement – et par extension le bouddhisme – comme une réalité-vérité éternelle, intemporelle et universelle. Sean définit le bouddhisme comme les enseignements et les paroles du Bouddha, et comme les enseignements qui sont contenus dans les écritures bouddhiques et qui sont compris dans la réalisation du Bouddha. À partir de cette définition, il attribue une essence au bouddhisme :

EXTRAIT 12)

« I would say that the essence of Buddhism in the 21st century is the same as it was at the time of the Buddha. That essence hasn't changed. Maybe people's interpretations of it has, but the true essence, I still think, is based on the teachings, the words spoken by the Buddha. [...] I think Buddhism is very malleable, in the sense that it usually takes the cultural characteristics of the area. [...] But hopefully the essence [...] remains the same. Otherwise, if it starts to change, can you really still call it Buddhism? When does it diverge away from Buddhism, and becomes something else? I don't know. When does it become so diluted that it is no longer Buddhism but it's some other denomination of Buddhism. »

La représentation d'un dharma intemporel (entendu comme réalité-vérité ou comme enseignement) constitue une fondation pour la compréhension du bouddhisme. Si les compréhensions du dharma ne se réfèrent pas nécessairement au bouddhisme, la plupart des compréhensions portant sur le bouddhisme se réfèrent, quant à elle, souvent et explicitement au dharma. Mathis, qui définit aussi le bouddhisme comme les enseignements du Bouddha, abonde en ce sens : « Les enseignements du Bouddha sont intemporels. Il suffit juste [...] de les mettre en application aujourd'hui pour les faire vivre aujourd'hui. C'est la même chose que ce [que le Bouddha] a donné il y a 2500 ans. » Justin (46 ans) fait écho à cette compréhension en avançant que, malgré la diversité des traditions au sein du bouddhisme tibétain, les diverses traditions sont autant de manières différentes d'atteindre un même but : « *The Buddha's words are the Buddha's words. The same words in all traditions. The commentaries might be a little different from tradition to tradition [...]. [...] Enlightenment is enlightenment, whether you're this or that. Same enlightenment, whether you are a Christian or Buddhist, it's the same thing.* » L'universalisation du but du bouddhisme (illumination ou *enlightenment*) à toutes les traditions religieuses est un thème qui sera traité plus loin. Ici, les enseignements du Bouddha sont conçus comme un moyen d'atteindre l'illumination et sont considérés, par les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, comme identiques au sein

de toutes les traditions du bouddhisme tibétain. La relation étroite entre l'universalité de l'illumination et des enseignements du Bouddha contribue à une universalisation du bouddhisme. Jesse (38 ans), pour sa part, met en question l'homogénéité du bouddhisme et distingue celui-ci des enseignements du Bouddha :

EXTRAIT 13)

« My definition [of Buddhism] would be: "What the Buddha taught." My observation would be that, in my opinion, most of what other people call Buddhism probably isn't what the Buddha taught, or just contains some aspects of what the Buddha taught. I believe that for the Theravāda as well as the Mahāyāna and Vajrayāna. »

Les « enseignements du Bouddha » et le dharma servent couramment à définir le bouddhisme (mais la réciproque est rare). Indirectement, des explications portant sur les enseignements du Bouddha et sur le dharma peuvent aboutir à une compréhension explicite du bouddhisme, mais jamais le bouddhisme n'est-il utilisé pour définir ces deux notions.

Selon des répondants, qui se réfèrent dans le contexte au dalaï-lama, le bouddhisme se présente sous trois aspects : le bouddhisme basé sur la science, le bouddhisme basé sur la philosophie et le bouddhisme basé sur la religion¹⁷. Theresia (28 ans), par exemple, considère le bouddhisme principalement comme une philosophie de vie ou une voie spirituelle, et non comme une religion. Elle dit s'intéresser ainsi au « bouddhisme philosophique » plus qu'au « bouddhisme religieux ». Julie (42 ans) distingue aussi le bouddhisme-religion du bouddhisme-philosophie : « Je pense [...] que [le bouddhisme] est une religion, il y a un aspect très religieux à la pratique. Mais c'est l'enseignement du Bouddha et paradoxalement l'enseignement du Bouddha me semble dépourvu justement de l'aspect religieux. » Le bouddhisme-science est pour sa part évoqué en lien avec la physique quantique, la neuroscience ou la psychologie, entre autres. Plusieurs soutiennent que le bouddhisme est compatible avec la science moderne, que celle-ci découvre ou valide aujourd'hui des résultats que le bouddhisme met de l'avant depuis des millénaires. Le terme « science » joue également un rôle métaphorique dans les énoncés de répondants qui ne se réfèrent pas à la recherche scientifique universitaire portant sur l'interface bouddhisme-science. Mathis utilise des termes comme « science de l'esprit » et « science spirituelle » pour désigner le bouddhisme. Des personnes pratiquant la méditation Vipassana qualifient, à la suite de

¹⁷ Voir chap. 3, sect. 3.2.

Goenka, la méditation Vipassana en tant que « science de l'esprit et de la matière » (« *science of mind and matter* »). De manière générale, le *bouddhisme est perçu comme scientifique dans la mesure où la pratique et la théorie de celui-ci sont conçues comme relevant de la science ou d'une approche scientifique. Ainsi, Nadia soutient qu'il est scientifique de « se débarrasser des obscurcissements pour comprendre le monde, la réalité » et Marc-André (41 ans) affirme que l'observation des sensations au moyen de la méditation Vipassana est « super scientifique », car elle est logique du point de vue intellectuel et fonctionnel du point de vue expérientiel.

4.3.3. Pluralité et universalité du bouddhisme

À la réflexion portant sur l'essence du dharma¹⁸ ou sur l'essence du bouddhisme s'ajoute une réflexion sur l'homogénéité (ou unité) du dharma et du bouddhisme. Lorsque des points de vue soutiennent que l'essence du dharma ou du *bouddhisme ne peut être corrompue ni altérée (voir ci-dessus), les variations sur les plans de l'interprétation et de la pratique sont secondaires par rapport à la vérité-réalité (aussi appelée dharma), la vacuité, l'illumination ou la nature de bouddha auxquelles un statut ontologique est attribué. Unité et pluralité vont ainsi de pair. Selon Nadia, il n'y a qu'un seul dharma, mais il y a des étapes et des réalisations graduelles qui mènent à la vérité ultime (qui est identifiée au dharma). Chacune des étapes et réalisations sont conçues comme vraies, et constituent une partie d'une « totalité », d'une « omniscience » dont on ne peut « s'approcher [que] par petits bouts » à cause des concepts qui imposent des limites. Par ailleurs, Nadia ajoute :

EXTRAIT 14)

Je crois que chaque personne a une approche différente. Parce qu'on a des besoins différents, on a des niveaux de compréhension différents. Ce sont nos expériences personnelles qui font qu'on a des compréhensions différentes. Les expériences sont très personnelles. Même ce qu'on entend est très différent. [...] C'est ça la puissance, la qualité du dharma. [...] Parce que la réalité, il n'y en a qu'une. Le dharma, il n'y en a qu'un. Le dharma est ultime. Ce sont nos filtres qui sont différents.

En définitive, Nadia soutient l'affirmation de Julie selon qui : « Il y a vraiment une variété de perceptions du bouddhisme. À chaque pratiquant son bouddhisme, je crois. » Ces énoncés cultivent une réflexion sur la problématique de l'homogénéité et de l'hétérogénéité du

18 Tant dans le sens de « vérité-réalité » que de celui d'« enseignements du Bouddha ».

dharma et du *bouddhisme. Une partie de ce problème consiste en la question de savoir s'il existe divers types de *bouddhistes pratiquant diverses formes du *bouddhisme (peu importe, à ce stade-ci de l'analyse, de savoir *qui* est bouddhiste). Ce sont alors des relations entre le particulier et l'universel, entre l'unité et la pluralité qui sont mises en question.

Dans le cadre des entrevues, ce sont les pratiquants de la méditation Vipassana qui ont le plus mis en question la catégorie « bouddhisme » proprement dite. Ces répondants ont cependant mis de l'avant une forte association entre le dharma et Vipassana. Questionnés sur ce qu'est le bouddhisme ou le dharma, ils répondent d'une manière presque unanime, et en conformité avec le discours de Goenka¹⁹, que le Bouddha n'a pas enseigné le bouddhisme, mais qu'il a enseigné le *dhamma* : « *The Buddha did not teach Buddhism. He was not into "isms." What he taught was dhamma.* » (Craig, 30 ans) Le terme « dharma » se substitue au terme « bouddhisme » qui est jugé problématique (parce que « sectaire ») par plusieurs personnes pratiquant la méditation Vipassana, comme Brian (62 ans) : « *I have been for a long time really drawn to Buddhist teachings or what are called Buddhist teachings. Goenka [...] doesn't like to use that term. He says it's dharma, which I like, kind of non-sectarian.* » Les représentations de la méditation Vipassana soutiennent l'idée selon laquelle le dharma ne présuppose pas et n'implique pas l'existence du bouddhisme ni des bouddhistes. Dans les termes de Jesse : « *There is this thing in Vipassana about there is no such thing as a Buddhist. It's not just Vipassana, many other traditions, I've heard they say that. But I also understand that it's a word that other people understand as simply meaning someone who's practicing the Buddha's teachings.* » Max (27 ans), qui adopte aussi les points de vue soulevés ci-dessus, soutient : « *Buddhism is the teachings of the Buddha. People that have studied the scriptures and the words of the Buddha and made a religion out of it.* » Malgré la possibilité de concevoir la méditation Vipassana comme une composante du bouddhisme, puisque la méditation Vipassana repose sur le dharma et sur les enseignements du Bouddha, les pratiquants de la méditation Vipassana tendent en fait à exclure explicitement le bouddhisme de leurs compréhensions de la méditation Vipassana. Ce faisant, c'est aussi l'aspect religieux (du bouddhisme) qui est exclu des compréhensions de la méditation Vipassana. Ces dernières soutiennent que la méditation Vipassana ne fait pas partie du bouddhisme, n'est pas réservée aux bouddhistes et n'est pas associée à la – ou à une –

19 Voir chap. 3, sect. 3.1.

religion. Le bouddhisme est ainsi perçu, à la limite, comme quelque chose qui n'a rien en commun avec le dharma ou la méditation Vipassana. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana opposent « Vipassana » et « dharma » à « bouddhisme ». L'argumentaire explicite et approfondi qui sous-tend cette perspective est bien exprimé par Max dans l'extrait suivant :

EXTRAIT 15)

« [Vipassana is] not universal when you call it Buddhism [...]. When you call it Buddhism, it's not universal for all the millions of Christians, millions of Muslims, millions of Jews, and various other religions. Because they don't want to stray from their religion. But when you call it a non-sectarian technique, meditation practice [Vipassana meditation] that anyone is welcomed to come and join for free, then it becomes universal, then it's something everyone can practice. [...] There is a problem with calling it Buddhism because it excludes a lot of other people that are serious about their religion and too afraid to stray from their religion. »

Quand j'ai demandé à Max quel autre terme il préférerait à celui de « bouddhisme », il a répondu : « Dhamma. Dhamma means truth, the universal truth, the teaching. Dhamma is universal, dhamma is a science. It applies to one and all. The core teaching of the Buddha, which is the dhamma, is definitively universal and definitively can benefit one and all. »

Craig abonde dans le même sens :

EXTRAIT 16)

« People can be put off when you say "this [Vipassana] is a Buddhist path." When they hear that it's a universal path, it's a universal teaching, it's not necessary to change from that religion to that religion, or to become a Buddhist to be able to practice and get benefit from the Buddha's teaching. That's why I don't call myself a Buddhist, because instantly it's... I'm a part of something, this religion. I think that can put people off. To say that it is a universal path and that all religions can practise attracts people. »

Gabrielle (33 ans) questionne le bouddhisme directement en affirmant : « Si on regarde les choses telles qu'elles sont, est-ce qu'on a besoin d'identifier le bouddhisme ou non? »

La pluralité du bouddhisme (la diversité des interprétations, des pratiques, des traditions, des écoles, etc.) peut être comprise comme un phénomène secondaire (voire comme un épiphénomène) comparativement à l'essence supposée de l'illumination, du dharma-vérité-réalité, ou de la vacuité. Ce sont là des compréhensions mises de l'avant surtout par des pratiquants du bouddhisme tibétain. Le problème de l'universalité du bouddhisme se pose en de tout autres termes au sein des compréhensions de la méditation

Vipassana, étant donné que le bouddhisme en est exclu. Le dharma se substitue alors au bouddhisme. Le dharma seul peut prétendre à l'universalité, car il est construit d'une telle manière qu'il ne crée aucune distinction (du moins explicitement) entre bouddhiste et non-bouddhiste, entre pratiquant d'une religion et pratiquant d'une autre religion, et entre religieux et non religieux. Les compréhensions de la méditation Vipassana font jouer un rôle négatif explicite au bouddhisme en constituant celui-ci comme un particularisme religieux et une religion organisée (voire une religion sectaire) et en s'en distinguant sur la base d'une essence du dharma qui transcende le bouddhisme (voire qui nie la pertinence du bouddhisme). La suite de ce chapitre met en lumière les éléments qui constituent le noyau des descriptions du *bouddhisme par les répondants. Ce faisant, l'observation sociologique pénètre au-delà des processus d'identification, de négation et de contestation du bouddhisme, lesquels dissimulent bien des acceptions implicites du *bouddhisme.

4.4. *Samsāra* et souffrance

La terme sanskrit *samsāra* occupe une part importante des énoncés des répondants portant sur la souffrance. Ce terme est aussi relié avec des compréhensions des causes de la souffrance. L'interview comprenait certes des questions explicites portant sur la souffrance et ses causes (ce qui peut expliquer, mais seulement en partie, la prépondérance de ces catégories). Or, les thèmes de l'existence cyclique, du *samsāra* et de la souffrance ont prédominé les interviews non pas à cause de la semi-directivité du guide d'entretien, mais plutôt parce que ces catégories sont importantes aux communications mêmes des répondants. Les références à ces thèmes débordent largement le cadre limité des quelques questions qui portent explicitement sur la souffrance et ses causes. Dans ce qui suit, la présentation porte sur ce que sont le *samsāra*, la souffrance et les causes de la souffrance. En fin de section, je commente l'utilisation rare, voire l'inutilisation, de la notion des « quatre nobles vérités » qui est autrement très répandue dans le bouddhisme. Cette notion sert traditionnellement à décrire et à expliquer tout le champ de la souffrance.

4.4.1. Le *samsāra*

Plusieurs des répondants décrivent la situation des êtres animés (ou sensibles²⁰), en général, et des êtres humains, en particulier, en faisant appel au terme « *samsāra* ». Le terme « *samsāra* », parmi d'autres (comme « *nirvāṇa* » et « *dharma* »), est un terme que des répondants associent explicitement au bouddhisme. Les termes « existence cyclique », « roue de la vie » ou « cycle de renaissances » se substituent fréquemment au terme « *samsāra* ». Par ailleurs, les énoncés explicitent très souvent l'idée selon laquelle le *samsāra* est l'une des notions centrales du bouddhisme²¹. L'une des définitions du *samsāra* avancées par les répondants reprend explicitement celle que Geshé Sönam Rinchen, à LTWA, met de l'avant : cette définition formule le *samsāra* en termes de « *compulsive actions underlined by contaminated emotions* » (Heather, 66 ans). L'action et l'émotion renvoient aux facteurs qui propulsent ou maintiennent les êtres animés dans le *samsāra* (voir plus loin). Il est question d'une existence dans le *samsāra* qui ne connaît pas d'origine temporelle. Cette existence implique une errance à travers diverses destinées²², dont les fantômes affamés, les animaux, les humains et les déités²³. Les destinées sont souvent désignées au moyen de termes similaires aux expressions « formes d'incarnation » (Mathis, 48 ans) ou réincarnations. Le « groupe » des êtres humains est un groupe très minoritaire parmi l'ensemble des êtres animés. De plus, le groupe des humains qui ont eu l'opportunité de rencontrer le *dharma* ne

20 En anglais, il est question du terme *sentient beings* où *sentient* signifie « *able to see or feel things through the senses* » (Oxford Advanced Learner's Dictionary 2005, 1383). La traduction française de *sentient* serait « sensible ». Donc, les « êtres sensibles » ou les « êtres doués de sensation ». Techniquement, *sattva* (sk.) ainsi que *semchen* (tib.) signifient « êtres doués de l'esprit » et *drowa* (tib.) signifie « migrants » (Cornu 2001, 212). Cornu utilise « êtres animés » pour désigner « l'ensemble des êtres qui transmigrent dans les six destinées du *samsāra* » (*id.*). Voir aussi la note 1, p. 191. Étant donné l'utilisation courante du terme *sentient beings* en anglais, j'adopte l'expression « êtres animés » aux fins de la cohérence terminologique.

21 Certains répondants font mention du fait que la notion *samsāra* n'est pas unique au bouddhisme, mais se retrouve également dans les religions indiennes comme l'hindouisme et le jainisme.

22 Cornu (2001, 562) traduit par « six destinées » ce qui souvent et improprement est traduit par « six mondes » ou « six royaumes » (sk. *ṣaḍ jagatī*). Les six destinées sont les « six conditions principales de l'existence conditionnée », c'est-à-dire de l'existence des êtres sensibles ou animés. Voir aussi la note 6, p. 194.

23 Seulement quelques répondants mentionnent que celles-ci sont au nombre de six. Les trois destinées inférieures (sk. *tri durgatī*) sont : les enfers (sk. *naraka*), le domaine des esprits avides (sk. *pretāloka*) et les naissances animales (sk. *tiryāk*); les trois destinées supérieures ou favorables sont : la naissance humaine (sk. *manuṣya*), les « titans » (sk. *asura*) et les dieux (sk. *deva*) (Cornu 2001, 505, art. « *samsāra* »). Il n'y a que les enfers et les titans ou semi-déités qui ne sont mentionnés explicitement par aucun répondant.

représente qu'une fraction du groupe humain entier. Quelques interviewés décrivent le *samsāra* comme quelque chose qui, en plus de ne pas posséder d'origine temporelle, existera toujours (ou indéfiniment), car il y aura toujours des êtres animés captifs de celui-ci. S'il existe diverses et de multiples destinées, disent quelques répondants, cela est attribuable au fait que tout ce qui (re-)naît doit nécessairement prendre forme, se manifester ou s'incarner dans une destinée du *samsāra*. Par ailleurs, il existe des plans (au-delà des destinées du *samsāra*) au sein desquels résident des bouddhas et des *bodhisattva*.

Le *samsāra* est marqué par divers « événements » caractéristiques tels que la vieillesse, la mort et la (re-)naissance. Ces événements sont inévitables pour tous les êtres. Pour certains, la spécificité du bouddhisme réside dans le fait que celui-ci traite expressément de la mort, de la souffrance et du *samsāra*. La réflexion sur la mort occupe une part significative des réflexions de ceux qui ont connu la mort d'un être cher ou qui prennent conscience (d'une manière aiguë dans certains cas) de leur propre mortalité. Les lois de l'impermanence sont également inévitables pour qui est dans le *samsāra*. Ces événements s'inscrivent, au sein du *samsāra*, dans un « cycle de renaissances ». Pour plusieurs, il va de soi que les êtres humains ont le potentiel de connaître leurs vies antérieures et qu'il y aura une vie suivante (ou future) après la vie présente. Ces notions sont centrales pour la compréhension du bouddhisme, selon Nina (40 ans) : « *How I define [Buddhism], or set it apart from other religions or belief systems, is about [...] the nature of reality. I believe in our subtle mind and our consciousness. I believe we go through life after life, I believe in those concepts around rebirth and cyclic existence...* » Le *samsāra* joue de cette manière un rôle important dans la caractérisation explicite du bouddhisme²⁴, bien qu'il ne constitue pas une notion exclusive à ce dernier. Les pratiquants du bouddhisme tibétain tendent plus souvent que ceux de la méditation Vipassana à utiliser le terme *samsāra*. Seulement les pratiquants de la méditation Vipassana qui s'intéressent explicitement au bouddhisme font mention de ce terme.

Plusieurs interviewés intègrent une réflexion (ou méditation) sur le *samsāra* et les destinées au sein de leurs pratiques. Ils réfléchissent aux diverses destinées au sein desquelles les êtres renaissent et au caractère précieux de la renaissance humaine. Cette réflexion vise, pour certains, à opérer une prise de conscience du fait que la plupart des activités

24 Nous avons vu dans le chapitre 3 que pour certains répondants que la croyance en la réincarnation est fondamentale pour être bouddhiste.

quotidiennes qui accaparent le corps et l'esprit sont superficielles et secondaires comparativement à un effort de compréhension portant sur l'existence cyclique et sur les moyens de sortir de celle-ci. Comme l'exprime Heather au sujet de sa pratique : « I sit in that position and then I try to do the advantages and disadvantages of being a human being or being in the desire realm, or cyclic existence. » Ce type de réflexion-méditation occupe généralement une place importante au sein du bouddhisme tibétain²⁵. Selon Heather, tout bouddhiste authentique tentera de créer des causes favorables pour ses renaissances et ses vies futures. Viviane (26 ans), en parlant de l'importance du lamrim²⁶ (tib.) au sein du bouddhisme, insiste sur l'importance que revêt pour elle la prise de conscience du caractère imprévisible et inéluctable de la mort²⁷. Selon Thomas (33 ans), le fait d'être bouddhiste est fondé sur l'acte de prendre refuge dans les trois joyaux (Bouddha, *dharma*, *saṅgha*) qui a pour conséquence le renoncement à l'« existence cyclique » et aux « tendances habituelles²⁸ ». En cessant de chercher dans l'« existence souffrante²⁹ » quelque satisfaction que ce soit, Thomas aspire à voir les trois joyaux comme un refuge véritable, à « travailler avec la réalité de la souffrance [du *samsāra*] », à suivre le noble octuple sentier et à cultiver la pratique méditative. Jeffrey (29 ans) dit réfléchir aux diverses destinées du *samsāra*, plus particulièrement celles dites inférieures³⁰ dans lesquelles il ne voudrait pas renaître, afin de se motiver à « travailler » (c'est-à-dire à pratiquer le bouddhisme) et à développer la compassion pour tous les êtres animés. La réflexion portant sur le *samsāra* est une composante explicite importante du bouddhisme tibétain (lamrim et ngöndro) et cela explique (en partie) pourquoi ce sont surtout les pratiquants du bouddhisme tibétain qui en font mention³¹. Par ailleurs, le *samsāra* est conditionné par le désir, les émotions, les passions,

25 Cette réflexion fait partie des quatre pratiques préliminaires ordinaires du ngöndro (tib. « pratiques préliminaires »). Ces quatre pratiques sont appelées les « quatre pensées qui détournent [du *samsāra*] » (Cornu 2001, 406).

26 « Voie progressive » ou « étapes de la voie » (Cornu 2001, 323).

27 Au sein du lamrim, la réflexion portant sur l'aspect précieux et rare de la naissance humaine fait partie des entraînements qui visent à détourner l'esprit du *samsāra* et à développer l'aspiration d'atteindre l'éveil.

28 Traduction libre de « *habitual patterns* ». Voir note 5 (p. 194).

29 Traduction libre de « *suffering existence* ».

30 Voir note 3, p. 193.

31 Seulement en partie, car le bouddhisme tibétain ne possède pas le monopole de la cosmologie bouddhique fondée sur une division du monde en diverses destinées et en divers modes d'existence au sein de celles-ci. La raison pour laquelle les pratiquants de la méditation Vipassana ne se réfèrent presque pas à la notion de *samsāra* réside plus dans le conditionnement qu'opère les discours de Goenka sur leurs représentations que dans l'absence d'une réflexion

l'attachement, l'avidité, la colère et l'ignorance, lesquels constituent les facteurs principaux influençant le type d'existence que connaît tout être animé. À une interprétation des destinées du *samsāra* entendues comme « lieux physiques » de renaissances s'ajoute une interprétation selon laquelle chaque état mental, chaque manifestation de l'esprit provoque, instant après instant, une renaissance dans l'une des six destinées. Les conditions, les facteurs et les causes de l'existence dans le *samsāra* sont expliqués principalement au moyen du karma et de la souffrance. *Samsāra* et souffrance sont intimement liés, comme l'exprime clairement Lara (36 ans) : « *Suffering is part of this life, really. Samsāra is suffering, in a sense.* »

4.4.2. La souffrance

Le *samsāra* et la souffrance sont coextensifs, comme l'illustrent la citation ci-dessus et celle ci-dessous, où Lori (50 ans) pose (par la négative) la proposition conditionnelle « si une personne est bouddhiste, alors elle croit que toute vie est souffrance » :

EXTRAIT 17)

« *The Buddha says that all life is suffering. [...] If [Buddhists] are working with a religion that is so much about compassion, why the very essence of that religion, the home of that, the base, it seems to be suffering [...] more than I could ever comprehend. [...] I'm very good at criticizing the Buddha. I don't think all life is suffering, so I can't be a Buddhist.* »

La vie est souffrance, ou la « nature de la vie est insatisfaction » (Jimmy, 42 ans). La souffrance est un thème qui est soit abordé selon une perspective explicitement *bouddhique, soit selon un point de vue général qui ne fait pas allusion au *bouddhisme. Dans le second cas, la souffrance est abordée sans que des relations soient établies clairement avec d'autres notions *bouddhiques. Dans ces données, il est question d'une souffrance générique faisant partie de la vie. L'individu peut se libérer de la souffrance (en « plongeant » dans celle-ci) grâce à une détermination et à un effort enracinés dans une prise de conscience de la responsabilité individuelle. Les perspectives plus manifestement *bouddhiques qui portent sur la souffrance établissent des relations entre la « souffrance » et la « vie ». Elles traitent aussi de la possibilité de la libération, ainsi que des notions d'effort, de détermination et de responsabilité. Généralement, les répondants dressent un portrait cohérent de la souffrance,

portant sur le *samsāra* dans les textes palis du Theravāda (auxquels Goenka se réfère). Goenka n'insiste pas sur la notion et la nature du *samsāra* en lui-même (voir chap. 3, sect. 3.1.).

peu importe qu'ils soient questionnés explicitement (ou non) sur cette notion ou qu'ils adoptent (ou non) un point de vue *bouddhique.

Les définitions (*bouddhiques ou non) de la souffrance en elle-même sont peu courantes au sein des données. Peu de répondants font mention, à l'instar de Marc-André (41 ans), de la souffrance comme l'une des quatre nobles vérités qui sont traditionnellement exposées au sein du bouddhisme³² :

EXTRAIT 18)

Prendre conscience de[s] quatre nobles vérités explique très bien la souffrance. Le Bouddha n'oublie rien dans sa description de la souffrance. La naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la mort est souffrance, la maladie est souffrance. Tout ce qu'on veut et qu'on a pas, tout ce qu'on a, mais qu'on ne veut pas est souffrance. Ça englobe tout. Il n'y a pas un cas de souffrance qui ne rentre pas là-dedans. Ce dont [le Bouddha] parle pour sortir de la souffrance, c'est aussi complètement universel. Personne ne sort de ce cas de figure. (Marc-André)

De la même manière que Marc-André fait référence à l'explication traditionnelle (bouddhique) de ce qu'est la souffrance, Vicky (59 ans) se réfère au lamrim qu'elle considère comme la fondation du bouddhisme tibétain. Elle mentionne ainsi que le lamrim met de l'avant des entraînements visant la réalisation du caractère précieux et unique de la vie humaine ainsi que la réalisation de la souffrance inhérente à la maladie, à la vieillesse et à la mort. Dans les données, il est cependant plus souvent question des causes de la souffrance que de la « nature » de celle-ci. Le *saṃsāra* est un « monde du désir³³ » où les émotions, le désir, l'avidité, la colère, l'attachement sont des causes de la souffrance des êtres animés. Aussi est-il question de l'idée selon laquelle toutes les émotions et tous les phénomènes composés sont souffrance. L'insatisfaction résulte, entre autres, du fait que les personnes portent trop d'attention aux choses matérielles plutôt qu'aux choses de l'esprit. La souffrance est perçue comme universelle, c'est-à-dire que celle-ci s'applique à tous les êtres animés du

32 Il sera question ci-dessous de la notion « quatre nobles vérités » et de l'utilisation de celle-ci par les répondants dans le cadre des interviews.

33 La notion de « monde du désir » peut renvoyer (mais les données ne contiennent pas explicitement cette association) à la notion bouddhique des « trois mondes » ou « trois domaines » (sk. *tridhātu*; pal. *tidhātu*) : domaine du désir (sk. et pal. *kāmadhātu*) qui comprend les cinq premières destinées ainsi que les six premiers plans de la destinée des dieux (voir note 3, p. 193); le domaine de la forme pure (sk. et pal. *rūpadhātu*) qui comprend dix-sept plans de la destinée des dieux; et le domaine de la sans-forme (sk. *arūpyadhātu*; pal. *arūpadhātu*) qui comprend les quatre plans supérieurs de la destinée des dieux (Cornu 2001, 559-660).

saṃsāra. Mathis (48 ans) conçoit même la souffrance comme le cœur du « *maṇḍala* » de la « spiritualité » ou de l'« éveil ». Il affirme que, peu importe la tradition (bouddhique ou non) à laquelle une personne dit appartenir, la souffrance et la libération de la souffrance sont à la base du « *maṇḍala* » spirituel.

Les termes « manque », « malheur » ou « *unhappiness* » se substituent également à la souffrance pour interpréter les motifs qui poussent les Occidentaux à s'intéresser au bouddhisme. Ce dernier ainsi que la méditation Vipassana sont caractérisés, entre autres, par l'idée selon laquelle ils constituent des outils (ou moyens) pour faire face à la souffrance : « *[Buddhism is] a way to deal with suffering, your own and that of other people. It's a set of teachings and practices for dealing with suffering.* » (Brian, 62 ans) D'une manière similaire, Lara focalise sa définition du bouddhisme sur la notion de la souffrance :

EXTRAIT 19)

« Buddhism for me is the way to come out of suffering. It's a path to follow if you don't want to suffer in this life, and future lives, if you believe in future lives. There is no need to believe in future lives. Because if you are improving your life today, even if you don't believe, you will improve your future lives. [...] First, you have to acknowledge [suffering], then you can cure. [Buddhism is] the cure for suffering, definitively. »

La reconnaissance de la souffrance constitue l'un des premiers pas vers « autre chose » que la souffrance. L'expérience de la souffrance étant entendue comme universelle, les représentations ci-dessus mettent de l'avant l'idée selon laquelle le *bouddhisme fournit des moyens qui peuvent aider quiconque à mieux comprendre sa propre souffrance et celle d'autrui. Par ailleurs, l'expérience de la souffrance concerne tant l'expérience physique (du monde matériel) que l'expérience mentale. Martin (55 ans) conçoit la « souffrance matérielle reliée à la survie pour nourrir ta famille tous les jours » et la « détresse psychologique » qui constitue selon lui (et de nombreux autres répondants) un « autre niveau de souffrance » dans les sociétés occidentales. Boris (31 ans) décrit également une société occidentale aux prises avec des problèmes de dérives mentales, de dépression et d'anxiété. Il affirme que le bouddhisme est pour lui l'« un des meilleurs antidotes contre toutes ces maladies mentales modernes ». Malgré le caractère universel de la souffrance et le fait que le bouddhisme ou la méditation Vipassana puissent aider tous les êtres, le bouddhisme ne peut pas, selon Martin, soulager tous les types de souffrance : « Ventre vide n'a point d'oreille [...]. Ça veut dire

qu'il faut que tu t'occupes des besoins de base avant d'être capable de t'intéresser à un cheminement spirituel ». Le bouddhisme, selon Martin, prend très bien en considération le type de détresse psychologique qui se manifeste en occident. Selon Martin et plusieurs autres participants, le bouddhisme répond de cette manière à un besoin (ou manque) occidental spécifique.

4.4.3. Les causes de la souffrance

Généralement, la (cause de la) souffrance est attribuable à l'esprit. L'intérêt que manifestent de nombreux répondants à l'égard du *bouddhisme est motivé par le fait que celui-ci propose une « étude de l'esprit ». De ce point de vue, la méconnaissance ou l'incompréhension des modes de fonctionnement de l'esprit mènent à la souffrance. Alors que la reconnaissance de la souffrance constitue une première étape (voir ci-dessus), l'examen de la souffrance représente une deuxième étape visant à mettre au jour les causes de celle-ci. En termes de contenu de l'esprit, le désir constitue plus particulièrement l'une des causes principales de la souffrance. Le désir correspond à une avidité, à une soif d'acquérir toujours de plus en plus de possessions matérielles mondaines, de biens de consommation. Sur ce désir repose la satisfaction éphémère que procurent ces biens. Tôt ou tard, comme l'exprime Sarah (36 ans), ces biens causent des souffrances, car les individus ont une soif insatiable et ne se satisfont qu'à court terme de la possession de ces choses. De là l'insatisfaction (ou manque) que désigne, entre autres, la souffrance. La destinée humaine – qui est soumise au « monde du désir³⁴ » – est caractérisée par la souffrance du désir, souligne John (39 ans). Le désir est lié à un objet (du désir) et sur la base de cette liaison naît l'attachement qui est source de souffrance. En particulier, les individus sont stimulés et sont influencés par les médias qui poursuivent leurs propres intérêts (pécuniaires). Les individus s'abandonnent ainsi aux désirs sensoriels en s'égarant inconsciemment dans le « moulin de leur esprit » et, en conséquence, « la masse populaire se noie dans l'ignorance », comme l'exprime Estella (56 ans) en paraphrasant le dalaï-lama qu'elle a écouté lors d'un enseignement. L'attachement lie les individus à un mode de fonctionnement problématique dans le monde et « mène à la souffrance quotidienne » (Alexandre, 33 ans). La mécompréhension de la réalité, soutient Jimmy, conditionne les personnes à entretenir des relations irréalistes avec les personnes et

34 Voir note 4, p. 194.

les objets. Les individus s'attachent à des choses, mais parce qu'ils ne comprennent pas que toute chose est impermanente, ils vivent une insatisfaction qui découle de la perte de l'objet de l'attachement. Ainsi la mécompréhension de la réalité provoque la souffrance. La peur de perdre des acquis (possessions, emploi, statut, connaissances) crée des tensions et, comme l'exprime dit Nadia (47 ans) en se référant à une moniale bouddhiste, la colère résultant de « l'attachement [qui] n'obtient pas ce qu'il veut » est cause de souffrance pour soi et autrui. L'impermanence implique une compréhension particulière du temps. L'incapacité de demeurer pleinement dans le moment présent est une source de la souffrance³⁵. Vouloir changer le moment présent cause effectivement de la souffrance, car cette volition ne peut être engendrée que par une aversion pour une expérience désagréable, ou par un désir de prolonger (ou de vivre) dans le futur une expérience agréable. Selon cette perspective, plus rien ne peut engendrer la souffrance lorsque l'individu s'établit de manière équanime dans l'attention à l'instant présent, sans se faire de soucis ni pour le passé, ni pour le présent, ni pour le futur. En définitive, les individus fondent leur existence et leurs actions sur des bases « illusoires » qui, à court, moyen ou long terme, ne procurent aucune satisfaction et conduisent à la souffrance.

Parce qu'ils sont mécompréhension de la réalité (ou effet de celle-ci), le désir, l'attachement et la souffrance relèvent de l'ignorance « des choses telles qu'elles sont ». Cette ignorance est entendue comme individuelle ou comme collective, ou comme les deux. Raphaël (44 ans), par exemple, avance une conception sociale de la souffrance : « La souffrance vient de l'ignorance. [...] On ne regarde plus ce qu'est la nature profonde de l'homme et on a construit des sociétés qui sont inhumaines et qui génèrent de la souffrance. » La souffrance est ainsi attribuée à des causes externes et non pas uniquement à l'ignorance entendue comme une cause individuelle et interne. Mais toujours selon Raphaël, « c'est l'individu qui change, qui fait que les choses changent ». La souffrance est individuelle, mais elle peut être causée tant par l'individu lui-même que par la société. L'individu est certes au centre des représentations de la souffrance et de l'ignorance : il se doit de changer lui-même pour que la société change. Mais les souffrances individuelle et collective nécessitent de même des transformations sur les plans individuel et collectif afin d'être soulagées. L'ignorance se manifeste à la fois sur le plan de la (reconnaissance de la) souffrance et sur le

35 Voir extrait 33, p. 225.

plan (de la compréhension) des causes de celle-ci. Nadia mentionne à cet effet la notion des « douze liens d'interdépendance³⁶ » comme structure fondamentale expliquant comment l'ignorance crée le *samsāra* et conséquemment la souffrance.

L'égo correspond à une identité individuelle « basée sur des illusions » (Nadia) que constituent l'attachement et l'ignorance. Car cette identité est fondée, entre autres, sur l'attachement à des possessions de toute nature, elle est encline à générer la crainte de la perte. L'attachement aux choses et à l'identité individuelle représentent ainsi tous deux des sources de souffrance. L'égoïsme ou l'égoïsme sont les fruits de l'ignorance qui se trompe sur la nature même du bonheur, comme l'exprime Nina (40 ans) :

EXTRAIT 20)

« *We are totally focused on ourselves and totally focused on our own needs, all the needs of those closest to us, and totally missing the fact that happiness can only really come from looking after others or thinking of others. [...] We're so ignorant [...].* »

Cette illusion du « je », du « moi » et du « mien » s'enracine dans l'ignorance des relations interdépendantes qui lient toute chose. Dans les termes de Felix (26 ans) :

EXTRAIT 21)

« *If you realize that everything that is around you, that you call "I" is not really existing, it's only something in your brain. If we see that everything is connected, I think there would be less suffering for a lot of people. A lot of people wouldn't create suffering for other people, because in the end they would see that they hurt themselves. Everything is one.* »

Les individus causent dès lors du tort à eux-mêmes en causant du tort à autrui. Le soi se retrouve de cette manière au cœur d'un réseau de relations et d'actions. Max (27 ans) exprime de même cette idée : « *Ego, greed, ignorance, [people] don't know that they are harming themselves. If they practice meditation and practice the teachings of the Buddha, then they'd gain a lot more awareness and they'd see in themselves, with their experience,*

36 Sk. *pratītyasamutpāda*, pal. *paṭiccasamuppāda*, « coproduction conditionnée » ou « interdépendance » selon la traduction de Cornu (2001, 151-155). Les douzes liens (sk. et pal. *nidāna*) sont, dans l'ordre traditionnel (sk. *anukrama*, pal. *anuloma*) dit « dans le sens du poil ou du grain » (Rhys Davids et Stede 1998, 42) ou « séquentiel » (Cornu 2001, 777) : 1) l'ignorance; 2) les facteurs de composition; 3) la conscience; 4) le nom-et-forme; 5) les six sens; 6) le contact; 7) la sensation; 8) le désir; 9) l'attachement; 10) le devenir; 11) la (re-) naissance; 12) la vieillesse-et-mort (pour la traduction des termes sanskrits et palis en français, voir Cornu 2001, 151-155).

how much harm they cause in themselves and other people. » Felix et Max paraphrasent ce que Goenka explique répétitivement dans le cadre d'une retraite de méditation Vipassana de dix jours³⁷ : la souffrance est le résultat de l'action (sk. *karma*, pal. *kamma*). La souffrance est aussi attribuable au karma – au sens de « destin(ée) » – des individus « plongés dans le sommeil du *saṃsāra* » (Frank, 65 ans). Comme l'exprime Jimmy : « *People experiencing suffering, it's because they have this karma, so the suffering, these experiences come from their karma.* » En règle générale³⁸, les représentations des causes de la souffrance sont associées à l'idée selon laquelle les individus, par ignorance, posent des actions erronées, mauvaises, défavorables, malsaines ou négatives qui ont pour effet d'entraîner d'autres actions et de renforcer des « tendances habituelles³⁹ » qui les propulsent dans la souffrance et le *saṃsāra*.

Deux répondants ont, en particulier, mis explicitement de l'avant des notions bouddhiques spécifiques portant sur les causes de la souffrance. L'un a employé explicitement le terme sanskrit « *kleśa* » alors que le second a développé en profondeur les « six émotions ». Dans les deux cas, ces notions renvoient aux termes sanskrits *kleśa* et *ṣaḍmūlakleśa* que Cornu (2001, 449) traduit respectivement par « passion » et « passions-racines ». Selon Thomas (33 ans), la souffrance est le produit de passions (sk. *kleśa*) accablant l'individu prisonnier de ses tendances habituelles. Mathis, pour sa part, explique que ce sont six émotions de base qui propulsent les êtres à renaître dans l'une ou l'autre des six « formes d'incarnation » (ou destinées) du *saṃsāra*⁴⁰ : l'orgueil, la jalousie, le désir, l'ignorance, l'avidité et la colère⁴¹. Les êtres sont inconsciemment dépendants de ces

37 Goenka fonde une grande partie de son discours sur cette conception de la cause de la souffrance (voir chap. 3, sect. 3.1.).

38 Le karma est l'objet de la section suivante.

39 « Tendances habituelles » est ma traduction de l'anglais « *habitual patterns* ». Cependant « tendance habituelle » est un pléonasme si l'on se fie à l'une des définitions courantes de « tendance » : « ce qui porte quelqu'un à agir, à se comporter de telle ou telle façon » (Le Nouveau Petit Robert 2007, 2528). Mais « tendance habituelle » rend assez bien ce à quoi l'anglais *habitual patterns* se rapporte. Techniquement, il s'agit des notions d'action (sk. *karma*, pal. *kamma*) et de facteur de composition ou de formation volitive (sk. *saṃskāra*, pal. *saṅkhāra*) qui sont en jeu au sein du terme *habitual pattern* et de sa traduction. Ces termes sont fréquemment utilisés (mais peut-être de manière trop générale) dans les langues anglaise et française.

40 Voir note 3 (p. 193).

41 Cornu (2001, 449) énumère cinq passions : ignorance, désir-attachement, colère-aversion, orgueil, jalousie; et six passions-racines : désir-attachement, aversion, orgueil, ignorance, doute, opinion erronée. Mathis se réfère fort probablement aux cinq passions, mais les décline en six

émotions, pensées et comportements qui « crée[nt] de la souffrance pour nous-mêmes et pour les autres ». Ces souffrances résultent ainsi globalement d'une mauvaise compréhension et utilisation de l'esprit par des individus qui ont voulu contrôler les situations (ou conditions) extérieures et qui sont tombés sous l'emprise de ces dernières. Les *klesā* mènent inévitablement à la renaissance et à la souffrance : « Il n'y a aucune pensée, dit Mathis, qui mène à quelque chose. Elle mène à l'incarnation, et elle mène à la souffrance. » L'esprit doit alors s'appliquer à observer sans les suivre ses propres tendances habituelles.

4.4.4. Les quatre nobles vérités

La notion traditionnelle des « quatre nobles vérités » – la noble vérité de la souffrance, la noble vérité de l'origine de la souffrance, la noble vérité de la cessation de la souffrance et la noble vérité de la voie menant à la cessation de la souffrance – est peu utilisée explicitement dans le contexte des entrevues⁴². Lorsque j'ai demandé aux répondants ce qu'ils pensaient être l'enseignement central du *bouddhisme, d'aucuns mentionnent que les quatre nobles vérités constituent le noyau du *bouddhisme : « *[The schools of Buddhism] all have the similarity that they all believe in the four noble truths [...] which is the basis of the teachings of the Buddha.* » (Max), Mais généralement, la notion n'est ni développée en ses éléments ni expliquée pour elle-même. Elle est une notion relais permettant d'enchaîner une suite de compréhensions⁴³ portant sur l'« essence » du bouddhisme, bien que cette essence ne soit pas nécessairement réduite ou limitée aux quatre nobles vérités, comme l'illustrent les deux citations suivantes : « Les quatre nobles vérités, les douze liens, l'interdépendance, l'impermanence, la mort, tout ça, c'est fondamental. Sans ça, [...] il n'y a pas de bouddhisme. » (Nadia); « *The most important thing is the four noble truths. [...] These things all lead to something else. As soon as you get [...] to the end of suffering, then you are into the noble eightfold path. As soon as you get into the noble eightfold path, you get into [...] the ten paramis. At the core of that is the idea of impermanence.* » (Jesse, 38 ans) Par ailleurs, fréquemment, l'une ou l'autre des quatre nobles vérités est abordée dans les entrevues sans

éléments.

42 Seulement 9 des 45 interviewés ont fait explicitement appel au terme « (quatre) nobles vérités » dans le contexte des entrevues.

43 Ces compréhensions sont, pour la plupart, celles qui sont traitées dans le cadre de ce chapitre-ci.

qu'elle soit identifiée ou thématisée explicitement comme l'une des quatre nobles vérités. Exceptionnellement, Marco (34 ans) recourt aux « quatre sceaux du bouddhisme⁴⁴ » :

EXTRAIT 22)

« It's supposed that if you are Buddhist, it is not only because you have taken refuge. It's because you really believe, or you are really trying to understand [the] four seals. [...] Everything is impermanent. The emptiness of the self and all phenomena. [...] All emotions are pain [...], all compounded things [...] lead to suffering. The fourth seal is nirvāṇa, nirvāṇa is true peace, is true liberation from all suffering. »

Marco précise que les quatre sceaux différencient la « philosophie bouddhique » de toute autre religion⁴⁵. Très rares sont cependant les répondants qui, à l'instar de Marco et Max, affirment que l'élément central du *bouddhisme est une croyance en quelque chose, que ce soit par exemple les quatre nobles vérités ou les quatre sceaux. Dans les énoncées des répondants décrivant le *samsāra* ainsi que ceux expliquant la souffrance et les causes de celle-ci, la notion « karma » apparaît régulièrement au premier plan. Mais puisque cette notion ne se limite pas uniquement à ces thèmes, je lui consacre toute la section suivante.

4.5. Karma

Les répondants utilisent généralement le sanskrit *karma* plutôt que le pali *kamma*⁴⁶. Le mot « karma » est utilisé dans divers contextes et pour différentes raisons. Les différentes compréhensions du karma qui sont mises de l'avant comprennent le karma : 1) comme destinée et comme facteur qui relie les vies passées à la vie présente; 2) comme action; 3) comme motivation; 4) comme cause et résultat; 5) comme réaction et tendances habituelles; et 6) comme système moral impliquant une responsabilité individuelle. Une négation pouvant

44 Ces « quatre sceaux [des préceptes] » (sk. *caturlakṣaṇa*, pal. *caturlakkhaṇa*, tib. *katak kyi chakgya zhi*) sont « les quatre principes fondamentaux auxquels adhèrent toutes les écoles du bouddhisme », c'est-à-dire : « Tous les phénomènes composés sont impermanents »; « Tout ce qui est corrompu [conditionné] est souffrance »; « Tous les phénomènes sont dépourvus de soi »; « Le *nirvāṇa* est paix. » (Cornu 2001, 477) Voir aussi Tibetan Himalayan Library (2011).

45 Il est fort intéressant de noter que Dzongsar Jamyang Khyentsé, dans *What Makes You Not a Buddhist*, structure tout son livre en fonction des quatre sceaux et affirme également que la croyance dans les quatre sceaux est au fondement de l'identité bouddhique : « *One is a Buddhist if he or she accepts the following four truths : All compounded things are impermanent. All emotions are pain. All things have no inherent existence. Nirvana is beyond concepts.* » (Khyentsé 2007, 3) Ou bien encore : « *In order to be a Buddhist, you must accept that all compounded phenomena are impermanent, all emotions are pain, all things have no inherent existence, and enlightenment is beyond concepts.* » (Khyentsé 2007, 5)

46 Puisque le terme « karma » est courant en français, j'écris celui-ci sans italique.

illustrer une affirmation, l'énoncé suivant présente le karma selon une perspective agnostique qui renseigne cependant beaucoup sur les représentations souvent associées au karma : « *I'm agnostic about rebirth. I'm agnostic about karma, if karma is a moral system. So that if you do good things, you necessarily receive good results. [...] I don't think you need those two pillars to practice, [...] understand the mind, understand what the mind does, deal with suffering.* » (Brian, 62 ans) Ci-après, j'aborde successivement chacune des représentations générales énumérées ci-dessus.

4.5.1. Destinée et vie : passé, présent et futur

Dans son acception courante, karma est entendu comme un équivalent de « destin », « destinée », « fortune ». Or, le karma, dans ce contexte, est très peu défini. Son sens est présupposé : il signifie une situation (ou condition) de vie (favorable ou défavorable) qui dépend d'existences ou de moments antérieurs. Plusieurs répondants emploient, par exemple, des expressions du type « J'ai un bon karma », « J'ai des mauvais karmas », « C'est (ou c'était) le karma » pour rendre compte d'une situation passée ou de leur situation actuelle. Cette acception du karma invite à la prudence sur le plan analytique, car elle ne renvoie ni explicitement ni techniquement au *bouddhisme. Mais dans le vocabulaire des répondants, le karma-destinée ou le karma-fortune jouent des rôles importants dans leurs compréhensions du *bouddhisme ou de ce qu'*être bouddhiste* (ou *être pratiquant du dharma*) signifie.

De nombreux répondants disent « être fortunés » (« *to be fortunate* »), c'est-à-dire être privilégiés par les conditions de vie dont ils jouissent et par les événements favorables qui les affectent. Ainsi, plusieurs répondants disent que d'avoir rencontré le bouddhisme ou le dharma, de connaître un enseignant bouddhiste et de pouvoir pratiquer est un karma favorable : « *You have to take [Buddhism] very seriously. Because it's really good karma, and you have been working for it many many lifetimes, to meet Dharma, to be around these people again, to meet these teachers. So we have to take it very seriously, in my opinion.* » (Theresia, 28 ans) Cette prise de conscience est aussi associée à une réflexion sur la préciosité de la vie humaine, laquelle mène des répondants à revoir leur comportement et leurs actions selon une perspective *bouddhique. Par exemple, Justin (46 ans) exprime cette relation entre karma et vie fortunée :

EXTRAIT 23)

« I try to set the motivation for the whole day, which is thinking about the precious human rebirth that I'm really fortunate to be alive, I've woken up, and where I am in the universe, and compare that to other people, other sentient beings who are not as fortunate as I am. Try to make a motivation for me to practice the most possible, and be the most possible aware of what I'm doing, saying, thinking. »

Ici, le karma-fortune renvoie à celle de karma-action ou karma-motivation dont il sera question ci-dessous. De ce point de vue, les situations et les circonstances dans lesquelles les êtres sont plongés ne sont pas nées du hasard, mais sont plutôt le fruit du karma-destinée ou des karmas-actions antérieurs. Comme l'illustre Jeffrey (29 ans), c'est le karma qui fait en sorte qu'une personne vit ou ne vit pas une chose à un moment donné :

EXTRAIT 24)

« All the [Buddhist] teachings are there for everyone, there is something for everyone. Whether they have the fortune to come across the right teachings for them is another matter. Unfortunately, many people don't have the conditions right now to meet what is most beneficial for their mind. They are just lost in their own karmic limitations. »

Les personnes sont conditionnées, voire limitées, par leur karma et leur compréhension du *bouddhisme. La « rencontre » entre une personne et le *bouddhisme ou un maître dépend de cette manière de « connexions » ou de « relations » karmiques. Certains répondants soutiennent même qu'un bouddha ou un dalaï-lama n'apparaît dans le monde que si les êtres ont le karma pour qu'un bouddha ou un dalaï-lama apparaisse. Cela dépendrait de la pratique des gens et du degré de mûrissement de leur karma. Selon cette perspective, si le bouddhisme se diffuse aujourd'hui, c'est parce que les conditions karmiques sont favorables pour cela. Il continuera ainsi de se diffuser tant et aussi longtemps que le karma des êtres sera favorable.

Le karma renvoie, selon un autre point de vue, aux vies antérieures et à la renaissance. Beaucoup de répondants tiennent pour acquise cette autre compréhension du karma. Dans les termes de Theresia : *« All our circumstances are the result of our previous lives. »* Aussi, le karma, en ce qu'il est relié à la renaissance, renvoie aux vies futures, comme l'exprime John (39 ans) :

EXTRAIT 25)

« He [the lama] said: "If you are concerned about the next life, you are more aware of your actions. Is it just Buddhists who have this idea?" He came to the

conclusion [...] that it is not just obviously a Buddhist motivation. A lot of people [...] have a concern for their actions and they want to have a better rebirth. »

Bien que tous les êtres humains ne soient pas préoccupés par leurs actions et leur renaissance, le bouddhisme – tel l'exprime John – accorde une importance particulière à la relation entre le karma-action et la renaissance. À ce sujet, Heather (66 ans) affirme qu'un vrai bouddhiste est une personne qui aspire à créer dans cette vie-ci des causes pour renaître dans une vie future favorable. D'autres répondants parlent en ce sens de créer suffisamment d'« empreintes karmiques » (« *karmic imprints* ») dans cette vie-ci (en pratiquant le bouddhisme ou en assistant à des enseignements bouddhiques par exemple) pour créer des conditions favorables dans une vie future, les conditions permettront de rencontrer à nouveau le dharma ou un maître, ou les deux, par exemple.

Le *samsāra* et le karma sont également reliés. Le karma-destinée implique entre autres le fait que chaque être doit faire face à son propre karma et le fait que s'il y a de la souffrance en vue, cette souffrance ne peut être évitée. L'existence de tout être dans le *samsāra* est dictée par le karma individuel qui détermine les expériences que chacun a vécues (ou vit) à un moment donné. Le *samsāra* est, dans les termes de Jeffrey, une « soupe karmique » et un « flot karmique qui intoxique tous les êtres ». L'existence des êtres dans le *samsāra* est à tout instant conditionnée par des karmas (actions) ainsi que des états d'esprit (ou pensées) antérieurs. Ainsi selon Mathis : « Tout ce qui se manifeste est un résultat d'actions antérieures ou de souhaits antérieurs, ou d'états d'esprit qu'on a développés. » Ces karmas entraînent nécessairement des conséquences pour les êtres existant dans la « condition » ou « incarnation humaine », précise Mathis. Le résultat des karmas est nécessaire et cela explique pourquoi il y a, dans le *samsāra*, de la place pour tous les genres d'êtres. Cette compréhension de la relation entre le karma-action et le *samsāra* est développée davantage par Nadia (47 ans) qui s'exprime comme suit :

EXTRAIT 26)

Le premier moment de conscience de cette vie ne peut provenir que d'un moment précédent de conscience. Moi, je n'ai pas de doute sur la réincarnation. [...] Réincarnation, dans le sens étymologique, *re-incarnate*, dans la viande. *Carne*, en italien, c'est la viande. Reprendre un corps, mais c'est un continuum mental qui reprend un corps, une forme physique. Il faut ça pour pouvoir envisager l'existence de vies antérieures, et s'il y a eu des vies antérieures, il y

en aura des futures. Qu'est-ce qui fait que ton expérience du monde est [telle qu'elle est]? Ça dépend de ton état d'esprit, et ton état d'esprit de ce moment présent vient de ton état d'esprit du moment précédent, qui lui vient du moment précédent. L'enchaînement de tous les états d'esprit qui est ce qu'on appelle le karma, l'action. Le karma, [ce sont] les causes et effets, les empreintes, c'est l'état d'esprit.

Le karma est ainsi la force motrice du *saṃsāra*, du cycle des renaissances, et la croyance en la réincarnation est une conséquence de la compréhension du karma. Réciproquement, comme l'affirme Justin : « *By trying to understand karma, you've got to believe in reincarnation.* » Le *saṃsāra*, que Geshé Sönam Rinchen décrivait ci-dessus en termes de « *compulsive actions underlined by contaminated emotions*⁴⁷ », est de cette manière étroitement associée à la compréhension du karma-destinée, du karma-action et de la renaissance-réincarnation. Le karma-action se doit toutefois d'être approfondi davantage.

4.5.2. Action et motivation

L'idée selon laquelle l'esprit est à la source de la souffrance s'explique de diverses manières. L'une de ces approches met l'accent sur le karma entendu comme une action corporelle, une action verbale (les paroles) ou une action mentale (les pensées, les émotions). De ce point de vue, l'esprit est à la source des karmas, lesquels à leur tour entraînent et conditionnent l'esprit. Selon une explication de Mathis :

EXTRAIT 27)

On suit une pensée, on en fait quelque chose. [...] Le bouddhisme va travailler là-dessus. L'enseignement travaille sur comment gérer les pensées. [...] On suit tous nos impulsions et nos impulsions sont toutes basées sur des pensées. On fait quelque chose de notre pensée. En fonction de notre culture, ça va prendre une forme culturelle, mais à la base, on suit une pensée.

La représentation selon laquelle le *bouddhisme met un accent central sur l'esprit s'explique surtout au moyen de la notion de karma, comme le souligne John par exemple : « *The mind is the starting point in Buddhism, then the actions come from that.* » Les karmas se déclinent soit comme bons, soit comme mauvais. La production de karmas positifs, favorables et bons est encouragée, alors que la génération de karmas négatifs, défavorables et mauvais devrait être évitée. Des pratiquants du bouddhisme tibétain soutiennent qu'il est important de purifier les mauvais karmas au moyen de diverses pratiques (généralement grâce aux prosternations

47 Voir dans ce chapitre la section portant sur le *saṃsāra*.

et aux mantras). Le critère qui permet de différencier une action favorable d'une action défavorable est formulé en termes d'un but à atteindre. Une action favorable est une action dirigée vers l'éveil (ou illumination, ou libération), alors qu'une action défavorable renforce l'emprise du *samsāra*.

Dans la mesure où l'esprit précède toute action, plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain insistent sur l'importance de générer une motivation (ou aspiration, ou intention) particulière pour orienter leurs pratiques et leurs actions dans la bonne direction. Ce point de vue fait appel à l'idée selon laquelle le bouddhisme Mahāyāna accorde une place majeure à la motivation altruiste, pure, compatissante et bienveillante (à l'opposé de l'égoïsme). La motivation juste est ainsi une intention de pratiquer le dharma, de s'éveiller et de se libérer pour le bien ainsi que pour la libération de tous les êtres. Cette motivation, au sens ultime, est nommée *bodhicitta*⁴⁸. La motivation est à la base de toute action et par conséquent une importance centrale lui est attribuée au sein du bouddhisme, comme l'affirme Julie (42 ans) : « Cultiver une motivation pour tout ce qu'on fait. La motivation, ce qui sous-tend la vie, c'est ce qu'il y a de plus important, dans la pratique bouddhiste. » L'un des outils employés pour cultiver la motivation est la méditation, comme le rapportent plusieurs. Selon la perspective de Marco (34 ans) :

EXTRAIT 28)

« *During the meditations, it is when I am actually trying to see what is going on. It is the most proper way, or proper moment along the day when I can try to be a little bit aware about what I am thinking about, or about what I am feeling, or what I have been feeling or thinking just before. [...] I can realize what my motivation is. [...] What I'm doing in India, why I'm practicing dharma. [...] It's the most important thing, because I am trying to tame the mind. [...] Through the meditation I'm trying to keep the direction, or the address more or less clear. Otherwise, it is so easy to be lost, to think that you are practicing dharma when you are just practicing evil dharma.* »

La méditation et la motivation sont toutes les deux subordonnées à un objectif plus grand, que ce dernier soit explicité en termes d'illumination, de pacification de l'esprit ou de destinées (vies) futures. Une motivation peut par exemple inclure une réflexion sur la préciosité de la vie humaine, une intention de pratiquer le dharma et la détermination d'être attentif à ses actions⁴⁹. La forme des actions importe alors moins que l'intention qui habite

48 Voir plus loin dans ce chapitre la section portant sur l'amour, la compassion et la *bodhicitta*.

49 Voir extrait 23, p. 218.

celles-ci. La méditation⁵⁰ est perçue comme l'un des moyens les plus utiles pour orienter les actions et cultiver une motivation positive.

4.5.3. Causes, conditions et résultats

Selon les perspectives des répondants, le karma – en tant que cause et résultat (ou effet) – est l'un des aspects les plus importants du *bouddhisme. Le karma explique les conditions et les situations dans lesquelles les êtres animés sont plongés. Les êtres voient le monde et en font l'expérience en fonction de causes qu'ils ont créées et de résultats qu'ils doivent vivre. De ce point de vue, chacun est maître de lui-même, car l'esprit qui est à la source de toute action (et qui en est également un produit) repose sur une intention-motivation strictement individuelle. Par ailleurs, cette compréhension soutient que le monde du karma n'est nul autre que le monde du *samsāra* ou de la souffrance, et *vice versa*. Les êtres évoluent dans ce monde en posant des actions qui sont à la fois des causes menant à d'éventuels résultats et des résultats d'actions posées antérieurement. Le flot du *samsāra* ou de la souffrance est ainsi nourri de causes et de résultats, positifs ou négatifs, favorables ou défavorables. Ce flot cesse lorsque la libération (du *samsāra*) est accomplie. Dans les termes de Mathis, le *samsāra* ne représente pas un destin inévitable, car si la personne a créé des causes de la souffrance, elle est aussi libre de ne pas les créer : « On ne dépend uniquement [que] de no[s] pensée[s], parole[s] et action[s]. Si on crée de la souffrance en pensées, [en] paroles et [en] actions, on va être confronté à la souffrance en pensées, en paroles et en actions. » La souffrance, précise Mathis, est causée par l'ignorance du résultat des actions. Cette ignorance a pour effet de rendre plus violente la manifestation des résultats des actions. Cela génère toujours davantage de souffrance. Dans ce contexte, toute personne est responsable de ces choix relativement aux actions qu'elle pose.

L'interprétation générale qui se dégage des données est que les actions vertueuses (ou positives) mènent à des résultats positifs. Mais toutes les personnes ont un (des) karma(s) négatif(s) qui imprègne(nt) le flot de leur conscience. En effet, toutes sont dans le cycle du *samsāra* depuis des temps indéfinis et toutes ont posé par le passé des actions négatives ainsi que des actions positives. Quand des événements malheureux surviennent et qu'une personne doit faire face à ces événements, la cause de cela est attribuable au(x) karma(s). Si une

50 Voir ci-dessous dans ce chapitre la section portant sur la méditation.

personne a certains karmas, des situations doivent se présenter pour que cette personne fasse l'expérience de ces karmas, que ce soit en termes positifs ou négatifs. Par conséquent, chaque être doit se prendre en main lui-même avant de pouvoir faire quelque chose pour les autres. Les individus doivent prendre la responsabilité de leurs actions et faire de leur mieux pour ne pas causer de tort à autrui. Selon l'explication de Jimmy (42 ans), les karmas, telles des graines, doivent nécessairement germer et produire des fruits :

EXTRAIT 29)

« From the Buddhist perspective, [the people's] negative karma again will ripen at some point. [Buddhists] use these words, ripe and seeds, sometimes [Buddhists] talk about karmic seeds. They ripen and they experience that result. People experiencing suffering, it's because they have this karma, so the suffering, these experiences come from their karma. If they didn't have it, it wouldn't happen. But because people do, which we can't just change so quickly, people continue to suffer. »

D'une part, la souffrance d'une personne est le résultat d'actions (défavorables) que cette personne a posées. Les karmas défavorables qu'engendre une personne affectent cette personne au premier chef : *« Basically [people] are hurting themselves whenever they get angry, for example. Or when they are depressed. »* (Justin), Mais ils ont aussi un effet sur les autres, la collectivité et la société, comme l'exprime Felix (26 ans) :

EXTRAIT 30)

« If you realize that everything that is around you, that you call "I" is not really existing, [...] if we see that everything is connected, I think there would be less suffering for a lot of people. A lot of people wouldn't create suffering for other people, because in the end they would see that they hurt themselves. Everything is one. »

Dans ces conditions, toute action qui cause du tort à autrui cause avant tout du tort à la personne qui agit. Max (27 ans), qui paraphrase Goenka, explique :

EXTRAIT 31)

« People are fighting, killing others. Ego, greed, ignorance, they don't know that they are harming themselves. If they practice meditation and practice the teachings of the Buddha, then they'd gain a lot more awareness and they'd see in themselves, with their experience, how much harm they cause in themselves and other people. »

D'autre part, les effets des actions positives ne sont pas uniquement favorables à l'individu, comme l'exprime Jeffrey (29 ans) :

EXTRAIT 32)

« *Each person developing their own good qualities, the effects must just be infinite, because each positive action, [...] let alone the habit of that positive action, [...] contributes to the growing goodness in the universe. [...] The positive, the pure, wise, compassionate part of the universe is always growing, overcoming the negative, obscured part of the universe.* »

La notion de karma relie l'individu à la souffrance, et l'individu à l'univers (l'univers étant entendu comme un tout plus grand que le *saṃsāra*).

4.5.4. Tendances habituelles et réactions

En plus de désigner des causes et des effets, le karma renvoie à l'idée selon laquelle les personnes réagissent aux événements en fonction de tendances habituelles qui ont été renforcées à force d'avoir répété des (ré)actions similaires dans des contextes analogues. Les tendances habituelles peuvent être soit négatives, soit positives. Alors que Goenka utilise régulièrement le concept pali *saṅkhāra* (sk. *saṃskāra*) pour désigner ces tendances habituelles, les pratiquants de la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka et les autres répondants emploient des termes plus généraux comme « *habit pattern* », « *habitual pattern* », « *karmic habit* » et « comportement habituel⁵¹ ». Les tendances habituelles renvoient ainsi au fait que, d'une part, les personnes agissent et réagissent d'une certaine manière lorsqu'elles font face à certaines situations et, d'autre part, qu'elles réagissent de la même manière lorsqu'une situation similaire se présente ultérieurement. Selon cette perspective, les manières de faire l'expérience et de vivre certaines situations sont elles-mêmes les produits de *saṅkhāra* (ou karmas – dans le contexte des entrevues, *saṅkhāra* et karma sont sensiblement équivalents) qui sont enfouis dans la conscience. Ces réactions et ces tendances se (re)manifestent lorsque les conditions propices sont rassemblées. Ce ne sont donc pas les expériences que vit un individu qui façonnent celui-ci, mais les réactions de cet individu par rapport à ces expériences. La problématique de l'(in)évitabilité du destin et de la

51 Seulement quelques pratiquants de la méditation Vipassana utilisent le terme pali *saṅkhāra*. Cornu (2001, 215, 225) traduit *saṃskāra* (sk.) ou *saṅkhāra* (pal.) principalement par « facteurs de composition », mais fait également mention des traductions « formations volitionnelles » (qui est un calque de l'anglais; l'expression « formations volitives » serait plus appropriée) et « formations karmiques » qui sont aussi courantes dans la littérature. Afin de faire écho à l'expression « *habitual pattern* » qui est utilisée fréquemment par les répondants pour désigner les manières dont les individus agissent et réagissent sous l'effet directeur et structurant des karmas, je traduis *saṅkhāra* par « tendance habituelle ».

possibilité d'effectuer librement des choix refait ainsi surface : « *You can't choose what is going on, but you can choose how to react. This is the only freedom we have, I think.* » (Tina, 26 ans) Les réactions et les tendances représentent de cette manière le cœur de l'expérience. L'attachement au désir, aux pensées et aux émotions est cause de la souffrance, tout comme l'est l'attachement aux tendances habituelles. La libération implique alors un lâcher-prise par rapport à ces habitudes qui ont été développées pour parer au manque et à l'insatisfaction. Grâce à la méditation, indiquent plusieurs répondants, en s'exerçant à ne plus suivre le fil des pensées et émotions récurrentes, il est possible de se libérer de la souffrance qui est engendrée par ces tendances habituelles de l'esprit. Plusieurs des pratiquants de la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka utilisent la notion de réaction (dans le sens de *saṅkhāra*) pour décrire le processus de reproduction de la souffrance. La méditation Vipassana est perçue et décrite comme une pratique permettant précisément de faire face aux *saṅkhāra* et de se libérer de ceux-ci⁵². Cecilia (29 ans) explique ce processus :

EXTRAIT 33)

« *We are all suffering because of not being able to accept the present moment for exactly how it is and to remain equanimous, with a balanced mind. And instead grasping and craving and being attached for things outside of the present moment in the past or the future. Trying to change the present moment but having aversion to something that's negative or having craving, wanting something to stay into the future, something that's pleasurable. The Buddha is teaching that the way out of this cycle is to not react in that way, just remain and observe. And then naturally these habits and karmic habits lose their force if you are not reacting and continuing this momentum. So then naturally they dissolve.* »

La capacité de maintenir une équanimité face aux situations se développe ainsi en cultivant une attention particulière au caractère impermanent de tout phénomène et au caractère non substantif du soi. L'impermanence et le non-soi constituent les deux objets principaux de l'observation telle que celle-ci est réalisée au moyen de la méditation Vipassana. D'un point de vue général, la transformation des tendances habituelles équivaut à transformer les karmas qui sont des causes de la souffrance en des karmas favorables qui sont des facteurs menant à l'éveil (ou illumination). Se libérer des tendances habituelles équivaut par ailleurs à se libérer de la souffrance.

52 Voir chap. 3, sect. 3.1.

4.5.5. Conduite morale et responsabilité

Plusieurs répondants ont mentionné que le karma est individuel, c'est-à-dire que celui-ci ne s'applique qu'à l'individu seul. En définitive, l'individu est libre de ses actions et de ses réactions, et est par conséquent libre de souffrir ou non. De ce point de vue, l'individu est le seul à pouvoir s'aider lui-même afin de se libérer de la souffrance. Personne ne peut libérer une autre personne. L'individu doit donc veiller à son propre éveil, à sa propre libération-illumination avant de devenir lui-même une aide pour autrui et pour la société. Heather (66 ans) exprime en ces termes le caractère individuel de la souffrance : « *The mind controls our actions of body and voice. [...] We create the situations we are in, we are responsible for everything.* » Même lorsqu'il est question de la souffrance collective, voire d'un karma collectif – par exemple lorsque Theresia (28 ans) affirme : « *If Buddhism keeps on spreading at this speed, beautiful. Our planet can improve a lot, we can work on many bad karmas. What we collected in the last couple of thousand of years.* » –, la primauté est accordée à l'idée selon laquelle l'individu doit veiller à son propre éveil, à sa propre libération avant de devenir lui-même une aide ou un guide pour autrui et pour la société.

Selon cette perspective, l'individu n'est pas parfait – il peut générer de la souffrance pour lui-même et pour autrui – et il se doit conséquemment de développer une conduite morale fondée sur la responsabilité individuelle. Cette responsabilité vise la prise de conscience des actions et de leur portée (karmique). Selon Jesse (38 ans) :

EXTRAIT 34)

« *Karma [...] involves a personal responsibility which I think is very healthy. [...] I think it's very important that we are responsible for our actions. It's not a matter of punishment and reward, it's a matter of responsibility and consequences. [...] When [I am] responsible, that's when [I] really can make changes, when [I am] aware that this action that I am doing, if I'm harming somebody, I'm actually going to harm myself as well.* »

Dans cet extrait, Jesse oppose à une conception « dharmique » (celle de Goenka) de la punition et de la récompense⁵³ une représentation judéo-chrétienne qu'il critique et rejette. De ce fait, il met de l'avant une représentation de la responsabilité individuelle qui est basée sur la notion de karma. La responsabilité découle de la réalisation que les karmas ont à la fois des effets sur la personne qui agit et sur les personnes qui sont impliquées dans l'action. Car les

53 Voir chap. 3, sect. 3.1.

actions ont des conséquences sur soi-même et sur autrui, il importe de maintenir, comme l'affirme par exemple Alexandre (33 ans), « l'intention de cultiver le bien et le bien-être des autres d'abord ». Pour plusieurs, le principe directeur du bouddhisme se formule explicitement au moyen de la règle selon laquelle les personnes se doivent d'accomplir de bonnes actions et d'éviter de causer du tort à soi-même et à autrui.

En conséquence, il importe fondamentalement de respecter les règles élémentaires de la conduite morale ou éthique (sk. *śīla*, pal. *sīla*) qui sont : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas commettre d'inconduite sexuelle et ne pas prendre d'intoxicant. Seulement sur cette base, les conditions extérieures du monde, de la société ou de la planète peuvent-elles changer, comme l'affirme Mathis :

EXTRAIT 35)

On doit avant tout travailler sur, individuellement, ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir. [...] Quand on aura développé ces conditions de respect humain, les conditions générales de la planète vont changer. [...] C'est à ce niveau-là qu'on changera la souffrance. Il n'y a pas de moyens extérieurs. [...] On a beau changer les conditions extérieures, [...] il faut aussi qu'on travaille sur la prison qui nous empêche de faire les choses. Ça, c'est notre travail personnel. Il n'y a personne qui peut le faire à notre place. On peut mettre toutes les meilleures conditions du monde autour de nous, si on est emprisonné dans nos propres habitudes, on [ne] va pas changer. On ne va pas faire la démarche d'aller vers la libération. Aller vers la libération, c'est aller vers la conduite éthique juste qui est basée sur une éthique personnelle et un respect de l'autre.

Alors que plusieurs mettent l'accent sur l'importance de la conduite éthique, quelques-uns relativisent les notions du bien et du mal. Vus sous cet angle, le bien et le mal ne sont ultimement que des concepts ou des conventions. Bien que ni le bien ni le mal ne puissent être conçus absolument, une approche relativiste de la moralité et de l'éthique suppose tout de même (comme le confirment ces cas d'exception) une compréhension particulière du karma. En effet, cette approche relativiste soutient l'idée selon laquelle il existe deux types généraux d'actions (karmas) : celles favorables créant des conditions propices à l'éveil-illumination, celles défavorables conduisant à l'expérience de la souffrance dans le *saṃsāra*. L'éveil-illumination constitue ainsi un point de référence singulier au sein des représentations du *bouddhisme, puisqu'il permet d'attribuer une compréhension particulière à chacun des concepts abordés jusqu'à maintenant (bouddha, dharma, *saṃsāra*, souffrance, karma, etc.). La notion de *nirvāṇa* permet d'englober ces compréhensions.

4.6. *Nirvāṇa*

Au sein des données, la souffrance et les causes de la souffrance précèdent généralement l'idée selon laquelle il y a quelque chose qui est opposé à – ou différent de – la souffrance. Appelée *nirvāṇa* (sk.; pali *nibbāna*), éveil, illumination, *enlightenment* ou libération, ce « quelque chose » est un point de référence important dès lors qu'il est question de la possibilité de – et des moyens pour – se libérer de la souffrance⁵⁴. Fréquemment, à la souffrance s'oppose une « sortie [du *samsāra*, de la souffrance] ». Cette « sortie » introduit une opposition ou un contraire par rapport à la réalité de la souffrance ou du *samsāra*. *A priori*, la notion *nirvāṇa* est l'un des éléments centraux du bouddhisme, mais cette importance ne peut être présupposée en ce qui concerne les données. Bien que des répondants affirment que des termes comme le *nirvāṇa* et le *samsāra* soient typiquement bouddhiques, le terme *nirvāṇa* lui-même est sous-employé par les répondants⁵⁵ et n'est que très peu explicité. Par contre, les données construisent clairement une dialectique entre, d'une part, une « situation de départ » (par exemple la souffrance, le *samsāra*) et, d'autre part, un « point d'arrivée » entendu comme une destination, un but ou un objectif. Un ou des chemins – *path(s)* en anglais – relient également ces deux « lieux », la méditation représentant aux yeux d'une majorité de répondants le chemin *par excellence*. Dans un premier temps, les représentations d'une réalité (ou possibilité) qui s'oppose à la souffrance ou au *samsāra* sont abordées. Ensuite, ce sont les fondements ontologiques d'une telle réalité « autre » qui sont décrits. Finalement, l'idée selon laquelle soi et autrui sont interdépendants dans l'atteinte de cet « autre » est élaborée.

54 Le thème « libération de la souffrance » a été abordé explicitement dans les entrevues. Mais les réponses à la question de savoir si – et comment – la libération de la souffrance est possible ne conduisent pas nécessairement à des énoncés explicitant la réalité de la souffrance ou celle du *nirvāṇa*. La question était générale (sans lien direct avec le bouddhisme) et les réponses à celle-ci n'ont effectivement comporté que peu de références explicites au bouddhisme (voir le guide d'entretien ci-joint en annexe). Ce sont donc les énoncés implicites portant sur la réalité et la possibilité de la « libération de la souffrance » qui sont d'un intérêt principal.

55 Seulement 4 des 45 répondants utilisent explicitement le terme *nirvāṇa*. Ces répondants possèdent une longue expérience au sein du bouddhisme ou sont engagés « sérieusement » dans le bouddhisme.

4.6.1. L'opposé de la souffrance

Une première approche concernant la définition de ce qu'est l'opposé de la souffrance consiste à affirmer ce que cet opposé n'est pas. Généralement, le thème de la souffrance, d'une part, et le thème de la sortie, de la cessation et de la libération de la souffrance, d'autre part, sont intimement liés. Pour affirmer par la négative qu'il existe quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la souffrance, les répondants font appel à des expressions telles que « se séparer de la souffrance », « sortir du *samsāra* », « la voie de sortie du *samsāra* », « ne plus être dans la roue du *samsāra* » ou « arrêter la roue du *samsāra* ». Pour citer un exemple, dans les termes de Estella (56 ans) : « *Buddhism is [about how] to get out of samsāra, out of suffering, out of the ignorance, because it's ignorance.* » Nadia (47 ans) illustre métaphoriquement cette opposition *samsāra*/sortie :

EXTRAIT 36)

Le Bouddha [...] vient à cet endroit de souffrances, le *samsāra*, [...] amène le dharma et [...] prouve par son attitude que la libération est possible. [...] Dans tout ce magma de souffrances [à Bodhgayā], il ne pourrait pas y avoir une colline, et un immense Bouddha rayonnant pour symboliser qu'au-dessus de cette souffrance, il y a une possibilité de sortie.

Le Bouddha lui-même et le dharma représentent, dans les termes de Nadia, l'expression d'une « nature-de-bouddha » constituant la réalité même d'une sortie du *samsāra*. En considérant le *bouddhisme comme une « voie de sortie de la souffrance ou du *samsāra*⁵⁶ », ce type de représentations introduit une distinction indiquant deux pôles opposés – le premier étant la souffrance ou le *samsāra*, et le second, l'absence (la sortie de) la souffrance (ou du *samsāra*). Il est de cette manière manifestement question d'une opposition entre un pôle « négatif » (*samsāra*, souffrance) et un pôle « positif⁵⁷ » (qui est défini par la négation du pôle négatif, deux négations résultant logiquement en une affirmation!). Les représentations concernant ce pôle positif sont bien plus diversifiées que celles relatives au pôle négatif.

56 En anglais, les expressions « *way out of suffering* », « *way out of samsāra* », « *getting out of samsāra* » sont employées.

57 Du point de vue des données, j'entends par pôle négatif un état que personne ne souhaite reproduire indéfiniment sachant qu'il existe un pôle positif décrivant un état dont l'accomplissement est considéré comme souhaitable. Les concepts de *pôle positif* et de *pôle négatif* sont centrales au concept de *code* dans la théorie des systèmes sociaux (chap. 6 et 7).

Les descriptions du *bouddhisme en tant qu'outil pour cultiver le bien-être, le bonheur, la paix et la joie soutiennent une conception positive de l'opposé de la souffrance. L'accent sur le bonheur et le bien-être, en tant qu'objectifs du *bouddhisme, relativise l'importance du *nirvāṇa* (ou éveil-illumination). Tout en ne visant pas nécessairement la réalisation de l'éveil-illumination, les répondants attestent l'importance du rôle de l'éveil-illumination au sein du *bouddhisme. Il est donc possible de ne pas être à la recherche de l'éveil, mais de considérer celui-ci comme le but du bouddhisme. Des pratiquants disent à cet égard se contenter de la pratique de la méditation Vipassana sans se soucier d'un objectif lointain. Du point de vue de Raphaël (44 ans) : « L'idée [du bouddhisme], c'est d'être heureux. » Ou dans les mots de Lara (36 ans) : « *In the west, [Buddhism] is associated with a way to happiness. [...] A training to attain happiness.* » La manière dont Sean (42 ans) définit le but qu'il poursuit est aussi instructive à plusieurs égards :

EXTRAIT 37)

« *Wisdom is the key to alleviate all suffering. That direct realization of the nature of reality. [...] A real Buddhist [...] will say [...] that's what [...] we aspire towards. But when push comes to shove, in the heat of the moment, I just want to be happy. Really. I'd like to say that every action that I embark on is for that end result of enlightenment. But that's just not true. Typically, I just want to be happy.* »

À l'opposé de la souffrance se trouve, d'une part, l'illumination (*enlightenment*) qui est conçue comme un objectif ultime et, d'autre part, le bonheur qui est perçu comme un but moindre. La recherche du bonheur n'est toutefois pas toujours pensée comme une finalité moins légitime que l'illumination. Cette manière courante de comprendre le bonheur fait soit explicitement, soit implicitement référence à un « besoin fondamental » d'être heureux⁵⁸. Pour ainsi dire, le bonheur, le contentement, la non-peur, le calme, la sérénité, etc. sont à de multiples égards construits comme des équivalents de l'illumination⁵⁹ (ou de l'éveil⁶⁰; ci-après « éveil-illumination ») qui est, de toute évidence, un objectif dont le sens semble plus difficile à circonscrire.

58 Au sujet de l'universalisme bouddhique promu par le dalaï-lama et du rôle du bonheur dans cet universalisme, voir chap. 3, sect. 3.2.

59 Je traduis systématiquement le terme anglais *enlightenment* par « illumination ».

60 Dans les entrevues en anglais, le terme « *enlightenment* » est le plus courant, alors que dans celles en français il s'agit du terme « éveil ».

L'éveil-illumination représente un but que les répondants associent explicitement au *bouddhisme (des méditants Vipassana, à la suite de Goenka, emploient aussi les termes « salut » et « *salvation* »). Marco (34 ans) a expliqué les quatre sceaux du bouddhisme et précisé que le *nirvāṇa* est la paix ultime, la vraie libération de toute souffrance⁶¹. Certains affirment poursuivre activement ce but. Par exemple, Cindy (48 ans) avance que la meilleure de toutes les possibilités est la possibilité de l'illumination. Vicky (59 ans) s'exprime ainsi : « *That's what drew me to Buddhism in the first place, to become enlightened [...]. It's possible for you and I to become enlightened.* » Par ailleurs, certains points de vue relatifs au *nirvāṇa* relèvent soit du scepticisme, soit de l'agnosticisme. D'une part, le cas de Jesse (38 ans) illustre un certain scepticisme : « *The Buddha never even said what enlightenment was. Whenever he was asked about it, he became very quiet. We are all on this path to somewhere we don't even know what it's going to be like! [...] It's a blind faith in that goal.* » De ce point de vue, il ne peut y avoir différents types d'illumination donnés en fonction de différentes traditions, comme le soutient le bouddhisme tibétain⁶². Si en définitive personne ne peut dire ce qu'est le *nirvāṇa*, cela ne contredit pas l'idée selon laquelle la croyance en une telle possibilité joue un rôle important sur le plan des représentations. D'autre part, Brian (62 ans) illustre une perspective agnostique et pragmatique :

EXTRAIT 38)

« *When it comes to [Goenka's] statements about nirvāṇa and what nirvāṇa is, and what it's going to be like and nirvāṇa is a goal, I find I'm not very interested in that. I don't know how fundamental a misgiving that is, maybe pretty fundamental. But I find I don't need that at all to [...] practice [...]. [...] I'm ambivalent about the picture painted [of the practice], [but] not so much about the practice.* »

61 Voir extrait 22, p. 216.

62 Les trois *yāna* (sk. « véhicule ») mis habituellement de l'avant dans le bouddhisme tibétain (par exemple lors des enseignements du dalaï-lama ou de Geshé Sönam Rinchen) sont le Hīnayāna (sk. « véhicule inférieur » ou « petit véhicule »), le Mahāyāna (sk. « grand véhicule ») et le Vajrayāna (sk. « véhicule adamantin »). Ce sont, selon les adeptes du Mahāyāna et du Vajrayāna (le bouddhisme tibétain étant une forme de Vajrayāna incluant le Mahāyāna et le Hīnayāna), trois niveaux de pratiques, d'enseignements, de compréhensions et de motivations qui sont hiérarchisés afin de guider et de mener les êtres de petite, de moyenne et de grande capacité vers les buts spirituels qui leur sont les plus appropriés. Le Theravāda ne reconnaît pas cette approche des *yāna* qui est le propre des visions sotériologiques du Mahāyāna et du Vajrayāna (Bareau 1970, 1185-1186; 1985, 83; Gombrich 1988, 112; Rahula 1961, 11; Warder [1970] 2000, 338, 341).

Les représentations de Goenka par rapport au *nirvāṇa* structurent inévitablement la pratique de la méditation Vipassana que celui-ci enseigne. Ce n'est qu'indirectement et pragmatiquement que Brian (62 ans) s'en remet à ces représentations. Cela constitue tout de même une référence au rôle structurant du *nirvāṇa* au sein des représentations du *bouddhisme.

4.6.2. Ontologie et universalisme de l'éveil-illumination

Les descriptions positives de l'éveil-illumination contiennent des références à la (nature de la) réalité, voire à l'« éternité », à une « conscience supérieure ou universelle » et à un « lieu supérieur⁶³ ». D'autres représentations mettent en jeu le dharma entendu comme la « réalité une et ultime des choses » ou la « vérité ultime ». Ce sont ces compréhensions portant sur la « réalité » qui sont d'intérêt dans le cadre d'une analyse des représentations de l'« absolu » du *bouddhisme. À ce sujet, les répondants décrivent une « nature vraie et ultime des choses », une « nature de la réalité⁶⁴ », ou une « nature-de-bouddha » qui est associée à l'éveil-illumination. Le bouddhisme, disent plusieurs, vise une « compréhension de la nature de la réalité ». Cette compréhension a pour principal objet la vacuité impliquant l'idée selon laquelle les choses ne sont pas comme elles apparaissent. Comprendre la « nature du soi » est un autre objectif du *bouddhisme. Cette compréhension vise particulièrement la réalisation du non-soi, de l'absence d'une réalité nommée « je », « moi », ou « mien ». Lori (50 ans), qui décrit clairement les représentations des bouddhistes sans se considérer elle-même comme bouddhiste, s'exprime de même :

EXTRAIT 39)

« *[Buddhism is] just about [...] trying to move to the next higher place. That's what Buddhists are trying to do, to reach enlightenment is the plan. They are consciously working with their mantras [...] towards a higher place. And to reincarnate and to live here. [...] Buddhism is about reincarnating and coming into a higher consciousness and to eventually [not] be on this wheel, saṃsāra wheel.* »

Bien que l'expression « conscience supérieure » soit plutôt atypique au sein des données⁶⁵, l'opposition entre l'illumination et le *saṃsāra* est clairement indiquée dans cet extrait.

63 Traduction libre de « *higher/universal* » *consciousness* et « *higher place* ».

64 En anglais : *ultimate, true nature of things, nature of reality*.

65 Ce point de vue est tout de même partagé par quelques répondants.

Ailleurs, Lori propose une autre lecture de l'opposition *saṃsāra/nirvāṇa* : « *One of the hardest things for me to come to terms [with is] the [Buddhist] idea [that] "life is suffering", [that] we are on this wheel. [...] I don't think life is suffering. [...] I'm not chasing nirvāṇa. I think we're already here, this is nirvāṇa.* »

Certaines perspectives soutiennent l'idée selon laquelle le but ultime du *bouddhisme est, dans les faits, le même but que partagent toutes les religions : « *If you reach there [the point where Buddhists are going] through the blessings of Allah, it's fine, for me it's the same.* » (Marco) Au sein d'une telle affirmation, le bouddhisme, ou plus spécifiquement le but de celui-ci, est supposé égal à une notion musulmane de la bénédiction. Cette supposition d'égalité repose en fait sur un processus d'universalisation du bouddhisme (et non de l'islam) afin que celui-ci permette d'inclure sémantiquement tout ce qui a trait à une finalité. Une (re)construction universaliste du bouddhisme et de la finalité de celui-ci est aussi manifeste dans d'autres énoncés. Par exemple, Justin (46 ans) affirme : « *Enlightenment is enlightenment, whether you're this or that. Same enlightenment, whether you are a Christian or Buddhist, it's the same thing.* » L'universalisme attribué à l'illumination ne fait toutefois pas abstraction d'un particularisme impliquant des représentations de l'illumination qui sont fondées avant tout dans le *bouddhisme. Aucun répondant ne formule explicitement une compréhension chrétienne, musulmane ou hindoue de l'illumination. L'universalisme (bouddhique) de l'illumination est décrit de manière similaire par Mathis qui conçoit l'« éveil » comme le centre du *maṇḍala* formé par l'ensemble de toutes les religions, toutes les traditions et tous les enseignements qui contiennent « une science pour s'élever de la souffrance ». Dans les termes de ce dernier :

EXTRAIT 40)

Dès qu'on commence à trouver quelque chose qui nous libère de la souffrance, on est bouddhiste. Faut pas oublier que le mot "bouddhiste" n'existe pas en Inde. C'est un concept occidental. Le Bouddha, c'est pas un mot qu'on utilise. On dit "l'être éveillé". On doit tous être des êtres éveillés, quelle que soit notre tradition.

L'opposition *être souffrant/être éveillé* est certes claire ci-dessus, mais plus importante encore est la reconstruction au moyen de laquelle cette opposition (attribuée au bouddhisme) est universalisée à tous les êtres. En considérant l'« esprit comme [...] la base de l'éveil », Mathis ainsi que d'autres répondants conçoivent que l'individu qui s'en remet au Bouddha en

tant que guide se tourne en réalité vers son propre esprit. De ce point de vue, l'éveil, la libération ou l'illumination est une finalité universelle atteignable par tous, indépendamment des particularismes religieux. Encore, faudrait-il nuancer davantage et dire que l'éveil est une finalité dont le sens premier est dans un premier temps attribué ou attribuable au *bouddhisme, mais dont l'applicabilité est dans un deuxième temps universalisée à tous les êtres. Cet exemple illustre clairement un processus d'universalisation du particularisme caractéristique de toutes les religions dites universelles. Le particularisme bouddhique se manifeste sur deux plans : 1) sur le plan du particularisme qui est sélectionné pour l'universalisation; 2) sur le plan des manières dont les universalismes relatifs à la finalité (les buts des religions) sont particularisés en termes singuliers au sein du langage *bouddhique.

4.6.3. L'éveil-illumination de soi et d'autrui

Plusieurs des pratiquants du bouddhisme tibétain attribuent au Mahāyāna (dont fait partie le bouddhisme tibétain) une aspiration particulière à l'éveil-illumination : ils soutiennent que, du point de vue de leur tradition, il est fondamental que l'individu développe et cultive la motivation de réaliser l'éveil-illumination pour le bien de tous les êtres animés. La définition technique de *bodhicitta* que met de l'avant Sean (extrait 57, p. 266) exprime l'idée selon laquelle l'éveil est en réalité un moyen pour atteindre le but qui est de venir en aide à tous les êtres. La formule « May I attain enlightenment for the sake of all beings » (Jeffrey, 29 ans) établit ainsi une relation entre soi et autrui sur le plan de l'éveil-illumination. Généralement, les répondants (toutes traditions confondues) soutiennent qu'il n'y a pas de distinction fondamentale entre soi et autrui, que « je », « moi » et « mien » sont des illusions, et que tous les phénomènes sont interdépendants. L'éveil-illumination de soi et l'éveil-illumination d'autrui sont alors considérés comme interreliés.

Parce que les répondants soutiennent l'idée selon laquelle toute personne doit avant tout se libérer elle-même de la souffrance avant de pouvoir réellement aider autrui à se libérer de la souffrance, l'éveil-illumination de soi et l'éveil-illumination d'autrui ne sont jamais représentés comme tout à fait égaux ou équivalents. Bien que plusieurs des pratiquants du bouddhisme tibétain sont convaincus de l'importance de cultiver la motivation d'atteindre l'éveil-illumination pour le bien d'autrui, aucune des représentations de ces répondants ne soutient en pratique l'idée selon laquelle l'éveil-illumination n'est pas un but, mais n'est

qu'un moyen. Selon les dires des répondants, cette motivation altruiste et compatissante est d'une haute importance dans le bouddhisme tibétain. Toutefois, les représentations générales qui ressortent des données soutiennent l'idée selon laquelle l'individu est le seul à pouvoir s'aider lui-même. Theresia (28 ans), une pratiquante du bouddhisme tibétain, illustre ce point de vue : « *If you really do nicely this practice [of Buddhism], you liberate yourself, then you liberate your family, your small community, then the larger community, and at the end, the planet. First you start with yourself.* » Tina (26 ans), une pratiquante de la méditation Vipassana, abonde dans le même sens :

EXTRAIT 41)

« *If you free yourself and others do the same, you help another to do that, this will bring freedom in the world. [...] I think that personal revolution is the solution. [...] If I don't start from myself, there is nothing I can give. Here [in Dhamma Sikhara and Dharamsala], people are doing this, and I feel a good sensation around. I feel there is a lot of peace and respect. And this is what they want to see in the world.* »

La transformation de la souffrance collective est en ce sens envisageable, mais uniquement à partir de chacun des individus.

La conduite éthique (ou morale) et la méditation sont deux moyens principaux grâce auxquels la libération de la souffrance d'autrui et la transformation de la souffrance collective peuvent être accomplies, selon les perspectives des répondants. D'une part, la conduite éthique (entendue au sens de *sīla*), qui est au cœur des représentations du *bouddhisme (en tant qu'elle est étroitement associée avec le karma), constitue le point de départ de toute transformation personnelle. Les effets que la conduite éthique produit sur l'individu et autrui sont majeurs, car grâce à elle l'individu cesse progressivement de poser des karmas (actions) qui causent de la souffrance à lui-même et à autrui. Comme l'exprimait Mathis (extrait 35, p. 227), personne ne peut se substituer à une autre personne, toute personne étant uniquement responsable de ses tendances habituelles et de ses actions. D'autre part, la méditation est de l'avis de tous le moyen idéal pour réaliser l'éveil-illumination. Elle est par ailleurs une pratique individuelle qui a un effet à la fois sur la personne qui la pratique et sur autrui. Peter (33 ans) illustre cette idée : « *When I started meditating, some people told me I had a calm effect on them. So even, you don't do something intentionally, because you meditate, you are helping others. It's great. It comes as a bonus. You are not even trying.* » Plusieurs avancent

ainsi que la méditation est un travail individuel qui les aide eux-mêmes et qui leur permet d'avoir un effet bénéfique sur les autres⁶⁶.

L'éveil-illumination d'autrui est de cette manière toujours abordé en fonction de la perspective de l'éveil-illumination de soi, que ce soit dans les termes du développement d'une motivation altruiste et compassionnelle, du renforcement d'une conduite éthique ou de la pratique de la méditation. Les conséquences de ces représentations par rapport à la possibilité d'opérer un changement social sont doubles. D'une part, il y a l'idée généralement admise selon laquelle le changement social doit être opéré par le changement individuel. En soutenant la primauté de la responsabilité individuelle, de la conduite morale, des karmas et des tendances habituelles relativement aux causes premières de la souffrance, toute transformation du monde extérieur n'aura aucun effet à long terme sur la souffrance des êtres si ces êtres n'entreprennent pas personnellement de se libérer de leur souffrance. De ce point de vue, l'effet des actions sociostructurelles est grandement limité, comme l'exprime Jimmy (42 ans) : « *The terrible things that happen in the world, we should always be trying to do our best, politically, or whatever, to improve things. But I don't think it will ever change that much.* » En d'autres termes, Nadia (47 ans) exprime de même l'impossibilité du changement social en l'absence d'une transformation et d'une libération personnelles :

EXTRAIT 42)

[La souffrance] est présente. On [ne] peut [pas] s'en libérer [...] par des entreprises politiques ou sociales, on peut s'en libérer par le changement au niveau individuel. Parce que la société est faite d'individu. Si les individus ne changent pas, ils ne peuvent pas espérer que l'ensemble change. [...] Une société, c'est un concept. Si les individus ne changent pas leur propre énergie, on ne peut pas changer la souffrance.

D'autre part, quelques rares cas soutiennent que, en plus du changement individuel, les personnes doivent s'engager activement dans la société afin de provoquer une transformation des causes structurelles de la souffrance sociale. Qu'il soit question de justice sociale, de travail social, d'aide humanitaire, de mouvements de masse ou de désobéissance civile, entre autres, l'engagement au sein de la collectivité peut être considéré comme fondamental par rapport au changement social et comme un facteur pouvant transformer les perceptions. Martin (55 ans), le plus militant des répondants, s'exprime comme suit :

⁶⁶ Voir plus loin dans ce chapitre la section portant sur la méditation.

EXTRAIT 43)

Je sais ce que ça peut apporter quand des gens se mettent ensemble et poussent dans la même direction pour amener des changements sociaux. Je sais ce que ça veut dire, et je sais que ça peut être très efficace. [...] C'est très bouddhiste [...], c'est très chrétien aussi, [de dire que] quand tu portes ton regard à l'extérieur de tes petites bibittes personnelles [...] ça t'amène de la sérénité, ça t'amène du bonheur. [...] Le monde change quand les gens commencent à changer ici et se mettent ensemble et développent des mouvements sociaux. C'est ça qui fait changer le monde. Ça, c'est très bouddhiste, changer notre perception des choses.

L'intérêt de l'extrait ci-dessus réside par ailleurs dans la compréhension de l'engagement social. Cette compréhension n'est pas, dans le contexte, subordonnée à une interprétation spécifiquement bouddhique. En mettant l'accent sur l'altruisme et la perception, Martin ne propose pas tant une explication bouddhique de la pertinence de l'engagement social qu'il ne met de l'avant sa propre compréhension du bouddhisme à partir du militantisme et du christianisme qui ont influencé substantiellement son parcours personnel⁶⁷.

En somme, l'éveil-illumination d'autrui dépend nécessairement de l'éveil-illumination de soi. Que soit formulée explicitement ou non l'intention d'aider autrui grâce à sa propre libération, les données n'attestent que théoriquement l'importance de l'altruisme : concrètement, les répondants envisagent la pratique du *bouddhisme d'un point de vue surtout individualiste. Mais cette pratique est décrite de manière à soutenir l'idée selon laquelle la transformation intérieure et individuelle a un effet direct ou indirect sur autrui, voire sur la famille, la communauté, la société, la planète entière, l'environnement et le cosmos. Les descriptions des sphères d'influence de la pratique sont reliées dans une large mesure aux représentations qu'ont les répondants du bouddhisme, du dharma et du Bouddha en tant que réalités globales à la fois trans- ou supra-individuelles et impersonnelles. Ces réflexions présentent alors la pratique comme l'un des champs majeurs des compréhensions concernant le *bouddhisme.

4.7. La voie de sortie, ou les moyens de s'en sortir

De même que les quatre nobles vérités n'étaient que peu développées dans les interviews, le terme « voie » – bien que ce terme et son équivalent anglais « *path* » soient très fortement

67 Je reviens sur le bouddhisme engagé dans le chapitre 8.

employés⁶⁸ – est peu associé avec la quatrième noble vérité (la voie menant à la cessation de la souffrance). L'appellation bouddhique qui désigne conventionnellement la « voie » est celle de « noble sentier octuple » (ang. *eightfold noble path*). Mais cette expression (ou quelque équivalent) n'est presque pas utilisée par les répondants⁶⁹. Lorsqu'il en est question, il n'y a pas d'énumération des huit « membres⁷⁰ ». Le terme « voie » et plus généralement le terme « pratique » sont toutefois importants dans la mesure où les données associent fortement le *bouddhisme avec un but clairement défini (*nirvāṇa*, éveil, illumination, libération) et des moyens – des « pratiques » – pour atteindre ce but. Le dharma, les enseignements du Bouddha, le bouddhisme et la méditation Vipassana sont tous considérés globalement comme des équivalents de la « voie [de l'éveil, de l'illumination, de la libération, ou de la sortie de la souffrance] ». Les répondants s'entendent tous pour dire que l'éveil-illumination ne s'atteint que grâce à un effort individuel et que personne ne peut marcher sur la voie en lieu et place de quelqu'un d'autre. Par ailleurs, la plupart des répondants soutiennent également que la démarche sur la voie consiste en un travail de transformation des tendances habituelles et de la conduite, et du développement de la sagesse (*wisdom*) qui s'oppose à l'ignorance. Les pratiques que poursuivent et décrivent les répondants visent toutes un type de transformation-purification qui prend comme objet l'esprit (pensées, émotions), les karmas (tendances habituelles et (ré)actions) et le corps (sensations).

4.7.1. Rituels

L'un des rituels ou l'une des cérémonies dont il a été le plus question est la prise du refuge dans les trois joyaux (Bouddha, dharma, *saṅgha*). Selon plusieurs des répondants (toutes traditions confondues), la prise du refuge marque l'entrée d'une personne dans le bouddhisme

68 Dans les entrevues, le mot « way » est parfois utilisé dans le même sens que « path », et le terme français « chemin » est courant.

69 Une recherche approfondie montre qu'il n'y a que quatre occurrences de l'expression « (noble) *eightfold path* » dans la totalité des entrevues.

70 Traditionnellement, tel que le présente par exemple Rahula (1961, 68-69), le noble sentier octuple est divisé en huit parties qui sont regroupées dans trois sections : 1) la conduite éthique (sk. *śīla*, pal. *sīla*) qui comprend (i) la parole juste, (ii) l'action juste et (iii) les moyens d'existence justes; 2) la méditation (sk. et pal. *samādhi*) qui est constituée de (iv) l'effort juste, (v) l'attention juste et (vi) la concentration juste; et 3) la sagesse (sk. *prajñā*, pal. *paññā*) qui englobe (vii) la pensée juste et (viii) la compréhension juste. Conduite éthique, méditation et sagesse sont habituellement données dans cet ordre.

et ainsi constitue un point de référence central relativement à l'identité bouddhique. Alors que les pratiquants de la méditation Vipassana soutiennent généralement (à la suite de Goenka) que la technique de méditation *vipassanā* qu'ils pratiquent est la seule voie menant à l'éveil-illumination, les pratiquants du bouddhisme tibétain considèrent que leur tradition propose un vaste éventail de pratiques qui sont toutes des moyens appropriés pour réaliser l'éveil-illumination. Les premiers décrivent généralement toutes pratiques autres que la méditation assise de type *vipassanā* comme des rituels (prosternations, mantras, visualisations, etc.). Alors qu'ils ne considèrent pas la méditation Vipassana comme un rituel, ces autres pratiques sont associées à la « religion du bouddhisme ». Peu de pratiquants de la méditation Vipassana considèrent leur pratique et leur tradition de méditation comme faisant partie explicitement du bouddhisme. Ainsi, de ce point de vue, la pratique de la méditation Vipassana n'est pas nécessairement une pratique « religiobouddhique ». Ricardo (40 ans) illustre ce mode de pensée : « Je vais rester sur Vipassana parce qu'il n'y a pas beaucoup de religion dedans. C'est quelque chose que tu peux faire sans avoir de rituels. » En considérant que la méditation Vipassana ne contient aucun élément rituel, ni bouddhique, ni religieux, les répondants pratiquant la méditation Vipassana estiment généralement que leur pratique est supérieure aux autres formes dites ritualisées et religieuses du bouddhisme. Aucun des répondants pratiquant la méditation Vipassana n'a associé ni les chants de Goenka⁷¹ ni les « formalités⁷² » à une quelconque compréhension du rituel. Jamais non plus la méditation n'est-elle considérée comme un rituel par les répondants (toutes traditions confondues). Cela semble l'expression d'un modernisme qui attribue une connotation négative aux rituels.

Quant aux pratiquants du bouddhisme tibétain, ils associent volontiers leurs pratiques (très souvent au pluriel) au bouddhisme. La diversité des pratiques adoptées par les pratiquants du bouddhisme tibétain est grande. Ceux-ci considèrent ces pratiques parfois comme de simples exercices méditatifs-contemplatifs, parfois comme des rituels à part entière. Bien des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain considèrent que leur tradition

71 Ces chants sont diffusés tous les matins durant la période de méditation ainsi qu'avant et après toutes les périodes de méditation de groupe.

72 Goenka demande aux participants d'une retraite de méditation *vipassanā* de répéter après lui des formules palies. Celles-ci consistent à prendre refuge dans les trois joyaux, à s'engager à respecter cinq ou huit règles de discipline morale (les préceptes), à s'en remettre complètement à l'enseignant (c'est-à-dire Goenka) et à demander formellement à Goenka de donner les instructions des techniques de méditation *ānāpāna* et *vipassanā*. Voir le chapitre 3.

est peu – ou n’est pas – religieuse, que celle-ci est épurée des rituels et des « *cultural trappings* » (Jimmy). S’ils reconnaissent l’existence – voire l’importance – des rituels du bouddhisme tibétain, ils se disent réticents à les adopter et sont ambivalents à leur sujet. Par exemple, Cindy (48 ans) dit crûment au sujet de sa tradition d’appartenance : « *In the Tibetan tradition, ritual is very significant. That does not move me.* » Lara (36 ans) est plus critique encore : « *Unless you have a total faith in these [rituals], they [are not of] much help. Of course, they say: “You fake it until you make it.”* » Ceux qui adoptent des rituels bouddhiques expriment généralement l’idée selon laquelle le choix de pratiquer ou non un rituel leur revient : « *I started to see that a lot of the prayers, a lot of the practices were really just about working on your mind. [...] I am starting to really see how it can make sense for me. I started to believe [...]. [...] I’ll just do what feels really right and what’s comfortable for me.* » (Nina, 40 ans)

Nombre de répondants pratiquant le bouddhisme tibétain sont attirés par les cérémonies et les rituels bouddhiques. Ces « attractions » incluent, entre autres, le Losar (Nouvel An tibétain), Vesākha (l’anniversaire qui souligne la naissance, le *nirvāṇa* et le *parinirvāṇa* du Bouddha), les danses sacrées tibétaines appelées *cham*, les objets sacrés⁷³, ainsi que les prières et les chants (tels que ceux chantés à LTWA). Ils ont aussi participé à l’un ou plusieurs des événements suivants qui sont propres au bouddhisme tibétain : une transmission de pouvoir (sk. *abhiṣeka*, tib. *wang*) – ou « initiation », selon le terme popularisé en occident – conférée par le dalaï-lama, en occident ou en Inde (par exemple une transmission *Kālacakratantra* ou *Guhyasamājatantra*); une transmission orale de textes bouddhiques (tib. *lung*), comme ce fut le cas par exemple à Bodhgayā en janvier 2010 sous la conduite du dalaï-lama; un rituel ou un enseignement *chö* (tib.; « la découpe », « trancher »⁷⁴), *mahāmudrā* (sk.; « grand sceau »⁷⁵) ou *powa* (tib.; « transfert de conscience » ou « *conscious dying meditation* » (Peter, 33 ans)). Certains disent par ailleurs être séduits par tout ce qui est généralement désigné par « culture tibétaine ». Plusieurs répondants pratiquant

73 Parmi les objets sacrés, il y a la paire formée par la cloche (tib. *drilbu*) et le « diamant » (sk. *vajra*, tib. *dorjé*), et il y a le *dāmaru* (sk.).

74 *Chö* est une pratique tantrique au sein de laquelle le pratiquant offre son corps aux démons afin de se libérer de l’attachement au corps et à l’ego.

75 D’une manière générale, *mahāmudrā* correspond à la nature vide ou non substantielle (la vacuité) de tous les phénomènes composés et il est la réalisation ainsi que les moyens de réalisation (pratiques méditatives) de cette nature.

le bouddhisme tibétain participent régulièrement à des *pūjā* (sk. et pal. « culte ») bouddhiques qui ont lieu dans des monastères bouddhiques. Raphaël (44 ans) précise que cette participation, moins importante que la pratique de la méditation, opère tout de même un changement de la personne. Qu'ils soient perçus comme une source d'inspiration ou de transformation, les rituels font partie des activités centrales des monastères bouddhiques et des centres (comme Tushita et LTWA) que fréquentent régulièrement les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Mais aucun de ceux-ci n'a cependant identifié le rituel comme l'aspect le plus important ou comme l'« essence » du bouddhisme.

4.7.2. L'étude et l'écoute des enseignements

Plusieurs répondants (toutes traditions confondues) ont assisté – ou assistent – plus ou moins régulièrement à des enseignements bouddhiques (par exemple à LTWA, à Institute of Buddhist Dialectics, ou lors d'événements spéciaux durant lesquels le dalaï-lama, le karmapa ou d'autres maîtres tibétains renommés donnent des enseignements bouddhiques), à des retraites, à des ateliers ou à des cours intensifs portant sur le bouddhisme. Ce type de participation caractérise cependant surtout les démarches des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka participent principalement à des « cours » de méditation Vipassana ou à des séances de méditation en groupe, ou aux deux. Ils s'impliquent dans ces cours soit en tant qu'« étudiants », c'est-à-dire comme participants qui méditent durant toute la durée du cours, soit en tant que « servants », c'est-à-dire en tant que bénévoles-volontaires aidant à l'organisation et au déroulement du cours. L'écoute des enseignements du dharma (« *dhamma discourses* ») est une composante intégrale des cours de méditation Vipassana. Goenka et, dans une moindre mesure, ses assistants-enseignants dispensent ces enseignements. Les cours ou enseignements à LTWA et IBD s'inscrivent explicitement au sein du bouddhisme tibétain. Ce sont des enseignants qualifiés qui les délivrent (la plupart du temps des moniales ou des moines ordonnés au sein du bouddhisme tibétain). Les répondants (toutes traditions confondues) qui assistent à ces enseignements portant sur le bouddhisme tibétain considèrent ceux-ci comme bouddhiques. Dans la continuité de ces enseignements, des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain participent à des périodes d'étude individuelle ou en groupe. Ils lisent alors des textes (comme ceux distribués à LTWA) ou des

livres portant sur le bouddhisme, révisent les notes qu'ils ont prises en classe ou réécoutent les enseignements qu'ils ont pris soin d'enregistrer. Les quelques répondants pratiquant la méditation Vipassana qui disent étudier ou lire au sujet du *bouddhisme accordent généralement moins d'importance à la lecture et à l'étude comparativement aux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain.

Par l'étude, il est aussi question de contemplation, de réflexion et de méditation (surtout selon les perspectives des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain⁷⁶), comme l'exprime John (39 ans) : « *You hear the teachings, and you go off and sit, and meditate on them. You increase your motivation. [...] You are hearing stuff which is going to eventually take you to enlightenment. Without hearing them, it would be like looking at a block and not knowing how to carve it. Knowing the tools to reach enlightenment.* » De ce point de vue, l'étude-écoute des enseignements et la méditation sont complémentaires, elles ne s'opposent pas. Les objets de l'étude-contemplation-méditation sont, entre autres, les avantages de la vie humaine, les inconvénients du *samsāra*, ainsi que l'inéluctabilité de la mort et l'impermanence. L'étude des enseignements et des textes bouddhiques représentent une base importante pour la pratique, tel que l'affirme Mathis (48 ans) : « Dans le bouddhisme, [...] on est obligé d'étudier. [...] Après l'étude, la méditation, [...] la réalisation, après, encore l'étude. [...] Pour conceptualiser l'expérience, on va [...] retrouver [les concepts] dans quoi? Dans les textes. » L'étude entreprise conjointement – voire nécessairement – avec la méditation contribue ainsi à l'accomplissement de l'éveil-illumination.

4.7.3. Récitation de mantras et de prières, chants et visualisations

Les répondants (toutes traditions confondues) associent la récitation de mantras et de prières, les chants et les visualisations à la pratique du bouddhisme tibétain⁷⁷. Les pratiquants de la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka accordent une importance capitale à la pratique de la méditation et considèrent que leur tradition est libre de tout rituel, de tout

76 Il y a certes des pratiquants de la méditation Vipassana qui disent lire régulièrement des livres bouddhiques et assister à des enseignements bouddhiques (comme à LTWA) et *vice versa*, il y a des pratiquants du bouddhisme tibétain qui ne jurent que par la méditation. Mais cela est une exception à la tendance observée.

77 Une pratiquante du Zen observe que le zen est également fortement ritualisé. Cette observation contredit celle d'un pratiquant de la méditation Vipassana qui avance l'idée selon laquelle le Zen et la méditation Vipassana sont les formes les plus « épurées » du bouddhisme.

élément religieux, voire de tout élément bouddhique. Ils représentent ainsi la méditation Vipassana comme une forme non bouddhique distincte du bouddhisme. Ils conçoivent alors le bouddhisme comme une forme religieuse comprenant des « gestes⁷⁸ » (Alexandre, 33 ans) et des rituels. En comparaison, les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain décrivent plusieurs rituels au sein de leur tradition, mais ne se les approprient pas tous tels quels. Certains remettent en question ou critiquent les rituels (sans toutefois les abandonner ou les rejeter complètement). De manière générale, tous les pratiquants du bouddhisme tibétain adoptent l'une ou l'autre des pratiques présentées dans cette section-ci et les suivantes.

La récitation de mantras et de prières constituent les pratiques les plus couramment acceptées et pratiquées par les pratiquants du bouddhisme tibétain⁷⁹, lesquels considèrent celles-ci comme typiquement bouddhiques. Plusieurs d'entre eux possèdent par ailleurs un *mālā*⁸⁰ (sk.) qu'ils enroulent autour d'un poignet. La récitation quotidienne d'un mantra (à l'instar des prosternations et les offrandes) est potentiellement une pratique qui a été transmise de maître à étudiant. L'étudiant s'engage alors auprès de son guide à accomplir quotidiennement la pratique reçue, comme l'exprime Jimmy : « *I've got some commitment to recite mantras, so I recite those everyday.* » La récitation de mantras est une pratique à la fois individuelle et collective. Les pratiquants récitent des mantras ou des prières, ou les deux, soit seuls dans le cadre d'une pratique quotidienne, soit en groupe dans le contexte de *pūjā*, de pratiques ou d'enseignements collectifs (lors de cours au sein de FPMT, lors des enseignements à LTWA, ou lors des enseignements du dalaï-lama par exemple). La prise de refuge dans les trois joyaux (Bouddha, dharma et *saṅgha*), la génération de la *bodhicitta*, les vœux du *bodhisattva*, la *pūjā* de la déité Tara blanche, le *guruyoga* (sk.) ou la purification (comme celle associée à Vajrasattva) comportent tous des mantras ou des prières. Plusieurs ont fait ou font l'une ou plusieurs de ces pratiques spécifiquement associées au bouddhisme tibétain.

78 Alexandre (33 ans), un pratiquant la méditation Vipassana, est le seul qui remarque que la méditation est elle-même un « geste » particulier (mais pas nécessairement bouddhique).

79 Seul un pratiquant de la méditation Vipassana, Jesse (38 ans), soutient l'idée selon laquelle la pratique de l'amour-bienveillance (*mettā*) est une forme de prière ou de souhait.

80 Sorte de chapelet bouddhique ou hindou composé de 108 grains ou billes fabriquées de plastique, de bois, de pierre, de verre ou de cristal.

Le mantra *om maṇi padme hūṃ* est l'un des mantras les plus importants du bouddhisme tibétain aux yeux des pratiquants du bouddhisme tibétain. Ceux-ci l'associent avec le dalaï-lama, ou au *bodhisattva* Chenrezik (tib.) ou Avalokiteśvara (sk.), ou aux deux. Mathis développe en détail sa compréhension de ce mantra :

EXTRAIT 44)

Une pratique qui est connue ici, c'est la pratique du mantra *om maṇi padme hūṃ*, qui est la pratique du mantra du Bouddha [*sic*] de la compassion, Chenrezik. [...] C'est une pratique spirituelle paisible qui va nous faire comprendre la compassion d'abord à un niveau relatif, et progressivement à un niveau ultime. Pourquoi? Parce que ces syllabes *om maṇi padme hūṃ* correspondent à la purification des tendances fondamentales qu'on a dans notre propre corps, dans notre propre esprit. C'est prendre refuge dans le Bouddha sous la forme de la compassion. C'est aussi voir quelles sont les manifestations de notre incarnation dans ce monde. [...] *Om maṇi padme hūṃ*, ça va nous permettre de voir dans notre quotidien où est notre orgueil, notre jalousie, notre désir, notre ignorance, notre avidité ou notre colère, et de pouvoir éviter de provoquer cette souffrance pour soi-même et pour les autres. [...] *Om maṇi padme hūṃ*, chaque lettre représente la purification d'une de ces émotions-là. Purification, ça veut dire « méditation sur ». On voit les choses, on évite de les faire. [...] Tout le monde en a entendu parler de ce mantra, et on n'est jamais seul à le faire sur la planète. J'aime bien me relier comme ça. [...] C'est facile de se connecter et d'imaginer que le mantra de la compassion tourne autour de notre planète. [...] Développer cette jolie idée selon laquelle le mantra de la compassion amène une pluie de bénédiction sur la planète, c'est mieux que de développer l'idée de vouloir conquérir la planète et de vouloir imposer le contrôle sur les êtres humains. [...] *Om maṇi padme hūṃ*, [...] c'est la pratique essentielle de tous les bouddhas et *bodhisattva*.

Parce qu'il condense une foule de compréhensions variées portant sur le bouddhisme, le mantra *om maṇi padme hūṃ* agit dans ce contexte comme un symbole puissant du bouddhisme. Il est un symbole dont le sens – même la plus élémentaire – n'échappe pas aux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. En dernier lieu, quelques répondants traitent des visualisations qu'ils pratiquent conjointement avec la récitation de mantras. Ils nomment comme leur déité principale de visualisation Padmasambhava (sk.; tib. Guru Rinpoché), Vajrasattva ou le dalaï-lama. Ces supports de la visualisation sont représentés en termes de réalité ou d'enseignant ultime, ou les deux. Plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain pratiquent par ailleurs les prosternations en plaçant devant eux une image représentant des déités bouddhiques ou des bouddhas particuliers.

4.7.4. Prostrations

À Bodhgayā, près du temple Mahābodhi, plusieurs dizaines de pratiquants occidentaux se tiennent debout au pied d'une longue planche polie, laquelle est dirigée vers le grand stupa du temple Mahabodhi. Tout en récitant silencieusement des mantras ou des prières, ils joignent les paumes des mains au-dessus de la tête, les portent ensuite à la gorge et à la poitrine, puis s'étendent de tout leur long sur leur planche, face contre terre. Cette manière d'exécuter les prosternations est typiquement associée au bouddhisme tibétain⁸¹. Jeffrey (29 ans) identifie cette pratique à celle des grands sages bouddhistes des temps anciens, tel que Tsongkhapa (tib.). Selon Theresia (28 ans), il est important de bien exécuter les prosternations : « *If you don't do [prostrations] properly, it's just a physical exercise. [...] Then it would be better you go to gym. But if you do it properly, it really helps you.* » De ce point de vue, les prosternations ont un effet bienfaisant. Les pratiquants se prosternent devant une ou plusieurs statues, une ou plusieurs images d'un ou plusieurs bouddhas ou déités bouddhistes. Ces objets sont soit posés sur un autel à la maison ou dans un temple, soit posés directement à la tête de la planche utilisée pour les prosternations. Ils sont un support de la visualisation qui accompagne les prosternations ainsi que la récitation de mantras ou de prières. Les prosternations visent particulièrement à purifier les karmas négatifs ou défavorables des vies antérieures et de la vie présente⁸². Les pratiquants se prosternent également au pied de maîtres bouddhistes ou en direction de monuments bouddhiques d'importance, par exemple le *stūpa* du temple Mahābodhi à Bodhgayā ou le Tsuklakkhang⁸³ (tib.).

81 Un pratiquant du bouddhisme tibétain, Jimmy (42 ans), dit également faire des prosternations d'un autre type lorsqu'il est en Thaïlande dans des monastères Theravāda. Un pratiquant de la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, Craig (30 ans), dit avoir rendu ses hommages à Goenka, lorsqu'il a rencontré celui-ci en personne. Dans ces deux cas, il s'agit d'une manière de faire des prosternations qui est issue de l'Asie du Sud-Est où le bouddhisme Theravāda domine : le pratiquant s'agenouille d'abord, puis joint les paumes des mains à la hauteur de la poitrine et s'incline en déposant optionnellement les mains et le front sur le sol.

82 Par exemple, la pratique de purification et de confession aux trente-cinq bouddhas s'exerce au moyen de prosternations et de récitation de mantras. Cette pratique est courante parmi les pratiquants du bouddhisme tibétain adhérant à la FPMT. Au sujet de cette dernière, voir Lama Yeshe Wisdom Archive (2011a; 2011a; 2011b; 2011c).

83 Le Tsuklakkhang (« temple », « sanctuaire » ou « monastère ») est communément appelé « temple du dalaï-lama » ou « temple principal » (*main temple* en anglais) et est situé à McLeod Ganj à proximité de la résidence privée du dalaï-lama (voir chap. 3).

Bodhgayā, dans l'État indien du Bihar, est l'endroit privilégié par plusieurs répondants pour la pratique des prosternations. En décembre 2009 et en janvier-février 2010, j'ai pu observé autour du temple Mahābodhi à Bodhgayā des pratiquants occidentaux, des Tibétains (laïcs et moines) et d'autres pratiquants originaires de l'Asie qui exécutaient des prosternations à répétition. Les répondants pratiquant les prosternations disent que l'atmosphère à cet endroit est favorable puisqu'un très grand nombre de personnes y exécutent une pratique commune : « *That's the practice [in Bodhgayā]. Everyone is talking about prostrations. Everyone is doing it. The energy is all about that. It's set up for it.* » (Nina, 40 ans) Plusieurs répondants se sont rendus à Bodhgayā spécifiquement pour y effectuer le plus de prosternations possible. Sur place, ils louent des planches adaptées et se munissent de tout un assortiment d'accessoires (coussins, genouillères, *mālā*, images, etc.) pour s'aider dans la pratique des prosternations. Jeffrey est l'un de ces pratiquants qui a développé une pratique soutenue composée de prosternations, de récitation de prières et de mantras, ainsi que de visualisation. À l'instar d'autres pratiquants, il a suivi les directives de son maître bouddhiste :

EXTRAIT 45)

« *I asked around, and said: "Can I do prostrations at home?" [...] [Lama Zopa Rinpoché] advised 300,000. How do I start this? How do I go about doing this practice? Now, I'm inspired, I want to carry out his advice, I want to try to follow what he's advised me. [...] Many people said: "You have to do it in Bodhgayā. If you do it at home, you will lose inspiration after some time and it will be very hard to keep yourself inspired to do the practice. [...] In Bodhgayā, there are hundreds of people doing prostrations and you support each other. There is that kind of group energy of going and doing the practice, and understanding what you are all doing there."* »

13 ajoute également que le fait de pratiquer (les prosternations, les mantras, les visualisations, etc.) à Bodhgayā multiplie les effets et la puissance de la pratique. Généralement, la pratique des prosternations (aussi d'autres rituels) commence après que l'étudiant ait reçu d'un maître des instructions ou des directives à cet effet (lors d'un cours ou d'une retraite). Nadia (47 ans) illustre ce fait à partir de son expérience durant un cours au monastère Kopan (FPMT) : « Ils disent de faire des prosternations, tu fais des prosternations. Ils te disent de faire des prières, des mantras, tu fais. Tu donnes un mois et après un mois tu décides. » Certains pratiquants ont reçu des directives d'un maître qui leur a demandé de réaliser un nombre donné de

prosternations (généralement 100 000). D'autres, comme Nina, entreprennent d'accomplir selon leur propre initiative 100 000 prosternations (en l'absence d'un maître pour les guider) :

EXTRAIT 46)

« I don't have a teacher. That's the thing that I was upset in Bodhgayā, saying "Everyone's got a teacher and everyone knows what they are doing. I don't know what I'm doing! Why don't I have a teacher yet? And how do I know what to do if I don't have a teacher to tell me?" And then it was "I can just choose to do [prostrations] for myself." And if I find that it is beneficial, I don't need somebody to tell me what to do. [...] I had decided if [prostrations are] something I try and it's useful, then make a commitment to yourself, do it for yourself. Hopefully I'll find a teacher along the way. »

Le point de vue de Nina, tout en proposant une forme d'autonomie individuelle, ne met toutefois pas en question le modèle traditionnel de la relation entre maître-enseignant et étudiant (voir plus loin).

Parallèlement à la pratique « préliminaire extraordinaire⁸⁴ » des prosternations, plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain mentionnent faire quotidiennement des prosternations à la maison. Les prosternations font aussi partie des activités régulières de centres bouddhiques (tels que les centres du FPMT). Quotidiennement, à LTWA lors des enseignements bouddhiques, la plupart des auditeurs présents dans la salle se prosternent trois fois en direction du lama lorsque celui-ci s'assoit sur son siège. Certaines personnes ne joignent toutefois que les mains à la hauteur de la poitrine et s'inclinent légèrement en direction du lama. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana qui assistent à ces cours disent faire ces prosternations par respect pour le contexte religiobouddhique.

4.7.5. Offrandes, *maṇḍala* et *tangka*

L'offrande de bols d'eau, de *maṇḍala*, de fleurs, d'encens ou d'une flamme (bougie ou lampions) est une pratique courante chez les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Généralement, le but de telles pratiques d'offrande est de générer des actions favorables et bénéfiques, ou des « mérites » qui conditionnent un « potentiel positif⁸⁵ » (Jeffrey) relativement à la progression dans la pratique et la compréhension du bouddhisme. Les offrandes quotidiennes à la maison sont posées sur un autel préparé à cette fin. J'ai remarqué

84 Voir ci-dessous au sujet du ngöndro.

85 Traduction libre de « *positive potential* ».

chez plusieurs répondants (lorsque l'entrevue s'est déroulée à leurs domiciles) la présence d'autels plus ou moins élaborés qui étaient situés soit dans le coin d'une pièce commune, soit dans une chambre réservée à la pratique. En plus des éléments propres aux offrandes (bols, fleurs, etc.), sur ces autels reposaient des images de bouddhas ou de déités, des photographies de maîtres bouddhistes, des tangkas et parfois d'autres objets rituels comme la clochette et le dorjé (tib.; sk. *vajra*). Chaque matin, ces répondants préparent l'autel et offrent une ou des substances choisies, tout en récitant un mantra ou une prière, ou en visualisant leur maître, un bouddha ou une déité. À titre d'illustration, Frank (65 ans) relate avoir intégré l'offrande dans sa routine après avoir vécu durant quelques mois parmi une famille tibétaine (qui faisait quotidiennement des offrandes). Il affirme que cette expérience lui a permis de développer une foi plus grande dans le bouddhisme, laquelle foi il a voulu exprimer au moyen de la pratique de l'offrande. Selon Claudia (40 ans) – qui prépare l'autel tous les matins, offre des lampions et remplit sept bols d'eau –, il est plus important de cultiver un état d'esprit favorable à la pratique de l'offrande que de s'inquiéter de la manière dont l'offrande est présentée. Nina a proposé par courriel à plusieurs personnes de faire des offrandes au *stūpa* de Bodhgayā en leurs noms. Elle propose aussi de dédier ses prosternations à qui le souhaiterait. Elle soutient que si une personne ne peut pas être à Bodhgayā en personne, il est méritoire de demander à quelqu'un de faire (par « procuration ») des actions en son nom (des prières, des offrandes, des prosternations, des offrandes de fleurs ou de chandelles, etc.).

L'offrande d'un *maṇḍala* est une pratique connue des pratiquants du bouddhisme tibétain, puisqu'il s'agit de l'une des pratiques préliminaires extraordinaires. Elle est aussi une pratique que des répondants réalisent quotidiennement, puisqu'elle accompagne différents types de *pūjā*, dont celle dédiée à la Tara blanche par exemple. Le *maṇḍala* s'inscrit aussi potentiellement dans une démarche bouddhique de création et de détachement. Lea (28 ans) a exprimé le souhait de créer un *maṇḍala* de sable dans le contexte d'une retraite bouddhique individuelle : « *The idea of the sand maṇḍala is that you destroy it in the end. [...] I will have worked a lot but I will bring nothing in my hands.* » Selon cette répondante qui peint également des tangkas (tib.), cet art bouddhique permet de développer la discipline, la concentration ainsi que le non-égo et requiert une motivation juste fondée sur la pratique spirituelle, l'assise et la méditation. Quoique les répondants adoptent moins ces pratiques en comparaison d'autres, l'offrande de *maṇḍala* et la peinture de tangkas constituent des

éléments de référence au sein de l'éventail des pratiques généralement associées au bouddhisme tibétain.

4.7.6. Ngöndro

Associé au bouddhisme tibétain⁸⁶, le ngöndro (tib.), « pratiques préliminaires », est constitué de deux types de pratiques : les premières sont considérées comme les préliminaires ordinaires et les secondes, comme les préliminaires extraordinaires⁸⁷. Les premières⁸⁸ ont pour but de motiver les êtres à renoncer au *samsāra* et à se libérer totalement. Les secondes comprennent généralement cinq pratiques qui doivent être accumulées 100 000 fois chacune afin que soit accompli le ngöndro. Ces pratiques sont : 1) prendre refuge dans les trois joyaux et dans le lama, tout en visualisant l'arbre généalogique de la lignée de transmission (le champ de mérite) à laquelle se joint le pratiquant; 2) générer la *bodhicitta*, l'aspiration d'atteindre l'éveil pour le bien de tous les êtres (les formules de la prise de refuge et de la *bodhicitta* sont habituellement récitées toutes deux en même temps que le pratiquant exécute une prosternation, ce qui au total représente 100 000 prosternations); 3) la purification du bouddha Vajrasattva qui consiste à réciter le mantra purificateur dit des cent syllabes; 4) l'offrande du *maṇḍala*, c'est-à-dire l'offrande au champ de mérite de toutes ses possessions, de son corps, parole et esprit; 5) le *guruyoga*, soit la demande au maître que celui-ci protège et bénisse le pratiquant, et qu'il transmette à ce dernier sa puissance. Parmi les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, quelques-uns ont accompli dans sa totalité le ngöndro – auquel ils se réfèrent plus couramment au moyen de l'expression « pratiques préliminaires⁸⁹ ». D'autres sont en train de l'accomplir, certains adoptent les préliminaires en tant que pratique quotidienne et d'autres encore ne se concentrent que sur un seul de ses éléments (comme les prosternations). Pour de nombreux pratiquants du bouddhisme tibétain, le voyage en Inde constitue à l'égard de l'accomplissement du ngöndro une occasion unique

86 Seulement deux pratiquants de la méditation Vipassana ont fait mention du ngöndro, sans toutefois l'avoir pratiqué, et ont attribué celui-ci au bouddhisme tibétain.

87 Voir Cornu (2001, 405-407).

88 Parmi les préliminaires ordinaires on compte les quatre réflexions suivantes : 1) la (re)naissance humaine est rare et précieuse; 2) la mort est inévitable et imprévisible, et tous les phénomènes conditionnés sont impermanents; 3) les karmas (actions), bons ou mauvais, ont des résultats qui ne peuvent être évités, et il importe de poser de bons karmas et d'accumuler les actions favorables (mérites); 4) il n'y a pas de paix durable dans le *samsāra*.

89 En anglais « *preliminary practices* ».

de s'investir pleinement durant les nombreux mois que celui-ci nécessite. Finalement, le ngöndro est considéré comme un prérequis afin de pouvoir accéder aux pratiques dites principales – les pratiques proprement tantriques – du Vajrayāna.

4.7.7. Tantra, magie et divination

Selon les perspectives des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, le tantra représente le noyau du Vajrayāna et du bouddhisme tibétain⁹⁰. Historiquement, les tantras (sk. *tantra*, « trame », « continuité ») et le tantrisme ne sont pas exclusifs au bouddhisme (l'hindouisme, entre autres, comprend aussi des tantras), comme d'aucuns le remarquent. Les répondants les qualifient en termes de « secret », de « magique », de « mystique » ainsi que d'« ésotérisme » et de « religieux ». Les tantras et le tantrisme sont associés à la purification et à la transformation. À cet égard, Thomas (33 ans) décrit sa pratique bouddhique en termes de « travail karmique magique⁹¹ », comme un travail plus intérieur qu'extérieur sur – et avec – les phénomènes. Font partie des pratiques tantriques la purification au moyen de mantras, la visualisation de yidam (tib.) et de *ḍākinī* (sk.), les pratiques *mahāmudrā* (sk.) et dzokchen (tib.) ainsi que *guruyoga*. Ces pratiques ne sont accessibles qu'aux « initiés » qui sont passés par des « initiations tantriques » ou qui ont reçu des « autorisations pour pouvoir être initié » aux pratiques du Vajrayāna. Le Vajrayāna est lui-même synonyme de « véhicule adamantin » et de « tantrisme » aux yeux des répondants. Plusieurs des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont par ailleurs participé à une retraite nommée *The Most Secret Hayagriva Initiation* d'une durée d'un mois au centre Tushita – Hayagrīva (sk.) est une forme-manifestation courroucée d'Avalokiteśvara-Chenrezik. Lama Zopa Rinpoché a dirigé cette retraite tantrique qui exigeait des participants qu'ils possèdent les prérequis nécessaires afin d'être admis⁹². Bien que les pratiques divinatoires ne soient pas exclusives au bouddhisme tantrique (on en retrouve également au sein du Theravāda), des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain remarquent que celles-ci sont courantes au sein de leur

90 Les pratiquants de la méditation Vipassana ne se sont prononcés explicitement ni sur le tantra ni sur le tantrisme.

91 Traduction libre de « *magical karmic work* ».

92 Entre autres, les candidats doivent avoir pris refuge et posséder une bonne compréhension du lamrim. Ils doivent s'engager à observer les règles de conduite morale pour les laïques, à pratiquer quotidiennement le *guruyoga* en six sessions, à réciter des mantras, ainsi qu'à préserver leurs vœux de refuge, de *bodhisattva* et leurs vœux tantriques (voir Tushita Meditation Centre 2010).

tradition. Ils relatent les occasions où ils ont demandé à un enseignant tibétain d'exécuter pour eux une divination (tib. mo) en laquelle ils disent avoir eu une foi complète. Un répondant en particulier exprime sa fascination envers les oracles qui agissent tels des médiums canalisant des déités protectrices du bouddhisme tibétain. Bien que le tantrisme soit représenté par plusieurs comme le cœur du Vajrayāna–bouddhisme tibétain, il ne constitue pas, après analyse, un élément fonctionnel efficace des représentations générales du *bouddhisme comme le sont – réellement ou potentiellement – d'autres éléments tels que « Bouddha », « dharma », « *samsāra* », « karma », etc.

4.7.8. Pèlerinage et circumambulation

La pratique du pèlerinage est considérée généralement comme un moyen de s'inspirer des lieux de la vie du Bouddha. L'inspiration mène potentiellement à l'intention et à la détermination de pratiquer les enseignements du Bouddha. En ce sens, le but d'un pèlerinage est de commencer ou d'approfondir une démarche concrète concernant la pratique du *bouddhisme ou de la méditation Vipassana. Le pèlerinage s'inscrit ainsi au sein même d'un processus de libération : « On fait des pèlerinages [...] pour trouver un chemin, des moyens visuels, olfactifs, tactiles, tout est possible, pour se sortir de la souffrance. Repenser à Bodhgaya, c'est repenser au Bouddha et de suite il y a des choses qui s'élèvent dans l'esprit, une félicité, un bonheur. » (Mathis, 48 ans) Par ailleurs, plusieurs des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain relatent avoir fait – ou faire – quotidiennement des korras (tib., « tours »), une activité couramment pratiquée par les Tibétains. Les circumambulations sont exécutées autour d'un lac (comme Revalsar–Tso Pema dans l'État de l'Himachal Pradesh), d'un temple (comme le Tsuklakkhang à McLeod Ganj ou le temple Mahābodhi à Bodhgayā) ou de la colline sur laquelle est situé le Tsuklakkhang à McLeod Ganj (le sentier qui en fait le tour est nommé lingkor (tib.), « tour externe »). La circumambulation est une pratique populaire, comme l'exprime Jimmy (42 ans) : « *We do circumambulation a lot in the Tibetan tradition, walking around holy objects. [...] I often go to the temple [Tsuklakkhang] and I recite mantras using my mālā while walking around the stupa or the temple.* » Dans les termes des répondants, faire des korras est un moyen de se purifier des karmas du passé et d'accroître son « énergie » (Theresia, 28 ans). La circumambulation est aussi décrite comme

une pratique plus « détendue » (Mathis) en comparaison de la méditation solitaire. Elle offre l'occasion de se rapprocher d'autres pratiquants ainsi que de socialiser avec eux.

4.9. Méditation

La plupart des répondants interviewés accordent une place majeure – voire centrale – à la méditation dans le cadre de leurs activités quotidiennes et au sein de leurs représentations du *bouddhisme. La méditation est même un point de référence identitaire important pour ceux qui se définissent en tant que méditant Vipassana, méditant *vipassanā*⁹³, ou nenjorpa (tib.), c'est-à-dire comme yogi (sk. *yogin*). Nombreux sont-ils à avoir entrepris un voyage en Inde principalement pour se consacrer à la méditation et à affirmer méditer quotidiennement, seuls ou en groupe. Ils ont pratiqué – ou pratiquent – la méditation à leur résidence (chambre d'hôtel, appartement), dans un monastère bouddhique, dans un ermitage, dans des centres de méditation Vipassana, dans des centres affiliés au FPMT, à Deer Park Institute (à Bir en Inde, sous la direction de Dzongsar Jamyang Khyentsé), à Bodhgayā (où de nombreux cours et retraites sont organisés annuellement entre décembre et février⁹⁴), dans des centres de pleine conscience affiliés aux enseignements de Thich Nhat Hanh, dans centres Shambala (dans la tradition fondée par feu Chögyam Trungpa) ou dans des centres zen, entre autres.

L'apprentissage de la méditation se fait en différents lieux, comme Tushita et Dhamma Sikhara qui sont tous deux situés à Dharamsala :

EXTRAIT 47)

« The Vipassana center [...], that's Goenka's place, non denominational, you don't have to have a religion. You can just go in there and meditate. Then, same with Tushita, you don't have to be a Buddhist, but it's going to give you Buddhist meditation. So it's going to give you ideas on Buddhism, it's going to tell you how to become or how to accept, how to understand death, dying, the wheel, saṃsāra, all of these things that are involved with understanding a specific... [...] In the Vipassana center, there is a calm, cool, everything is muted, everything is the way it is, like in nature. In the Tushita center, it's very beautiful

93 La distinction entre *vipassanā* et Vipassana est cruciale dans ce contexte, car des pratiquants du bouddhisme tibétain qui se définissent en tant que méditant *vipassanā* n'entretiennent généralement pas – ou que très peu – de liens avec la tradition de Goenka. À l'inverse, les pratiquants qui adhèrent à la tradition de Goenka le font de manière (presque) exclusive et mettent de l'avant une compréhension forte de l'identité de « méditant Vipassana ».

94 Notons par exemple les retraites annuelles dirigées depuis 1975 par Christopher Titmuss au temple thaïlandais de Bodhgayā (Bodh Gaya Retreats 2012) et la retraite que Mingyur Rinpoché a guidée en janvier 2010 (Tergar 2009).

again, but everything is geared towards the Buddha. So everything is colorful and light, there are tangka paintings everywhere, the gompas are stunning. There are big pictures of the Dalai Lama [...]. [...] When you come out of meditation, you are surrounded by the religion. When you go to Vipassana, you are surrounded by nothing. Just whatever you want. You can have whatever beliefs system you want to believe. [...] There is nothing swaying you in any direction. »
(Lori, 50 ans)

La méditation du type *vipassanā* (dans son acception générale) s'apprend au sein de centres ou de monastères bouddhiques Theravāda (thaïlandais ou birmans, par exemple) situés en Inde ou en Asie du Sud-Est, ou en Europe. D'autres ont appris la méditation *vipassanā* lors de retraites *vipassanā-mahāmudrā* guidées par Antonio Satta du FPMT. La méditation Vipassana dans la tradition de Goenka est enseignée exclusivement dans le cadre de « cours » formels de dix jours. Les participants à des cours ou retraites organisées au sein du FPMT⁹⁵ apprennent également diverses techniques de méditation.

Par méditation, la presque totalité des répondants entend une forme d'assise (pour deux des répondants, la course à pied et courir un marathon sont aussi des formes de méditation). Certains conçoivent également la méditation comme une réflexion ou une contemplation, ou associent la méditation avec la récitation de mantras ou de prières, ou décrivent la méditation comme un « rituel à soi » (Gabrielle, 33 ans) qui produit des bienfaits pour soi-même et autrui, ou décrivent la méditation comme un moyen d'intériorisation et d'auto-exploration (« *self-exploration* »). Globalement, la méditation est considérée comme un moyen – voire le moyen idéal – pour se sortir ou se libérer de la souffrance, de l'ignorance, du *samsāra*, pour transformer l'esprit, les tendances habituelles, les actions et les réactions. Elle est perçue comme un outil, mais aussi comme un état (d'être, d'esprit ou de pensée), comme un but à accomplir. En bref, la méditation – synonyme de la « voie [de l'éveil-illumination] » pour plusieurs – est la pierre de touche du *bouddhisme. Elle en est à la fois le fondement et l'objectif. Elle établit le lien entre la pratique et la théorie, entre le moyen et la finalité. La méditation et le *bouddhisme vont de pair au sein des représentations, comme l'exprime par exemple Martin (55 ans) : « L'outil principal [du bouddhisme] est la méditation pour

95 FPMT organise régulièrement des cours d'introduction au bouddhisme d'une durée de dix jours (par exemple à Tushita à Dharamkot ou au Root Institute à Bodhgayā). Le FPMT organise aussi annuellement un cours d'une durée d'un mois au monastère Kopan au Népal, lequel est très populaire et auquel ont assisté un grand nombre de répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Quelques répondants ont aussi assisté à une retraite *The Most Secret Hayagriva Initiation* à Tushita, en mars 2010, sous la conduite de Lama Zopa Rinpoché, le directeur spirituel du FPMT.

comprendre le fonctionnement de l'esprit [...]. C'est l'outil pour t'amener [...] sur le chemin de l'éveil [...]. [...] J'ai l'impression que de m'intéresser à la méditation, je pense que je suis au cœur de ce que c'est le bouddhisme. »

4.9.1. Finalités de la méditation et l'état méditatif

Les thèmes de la souffrance, de l'ignorance, du *samsāra*, de l'éveil-illumination, des karmas et des *saṅkhāra*, de la transformation et de la purification, voire du calme, de la paix, de la compassion et de l'amour, sont tous mis à profit pour préciser soit ce dont la méditation permet de se libérer, soit ce que la méditation permet d'accomplir. Estella (56 ans) condense cette compréhension lorsqu'elle exprime : « I think meditation can get you out of suffering and out of ignorance. » Dans les termes de Raphaël (44 ans), la méditation opère une « reprogrammation » du cerveau dont les résultats sont « la transformation, la clairvoyance, se débarrasser des poisons mentaux, être capable de voir ce qu'est la nature pure de l'esprit, se débarrasser des prismes, [...] comprendre ce qu'est le monde phénoménal, la vacuité ». La méditation permet par ailleurs de se libérer du stress pour « mieux vivre son passé » (Sarah, 36 ans) et de vivre pleinement dans le moment présent : « *There is no time any longer, there is nothing that makes you suffer any longer, if you are [staying] in the present. Being in the present means being happy. Because there is no worry, there is no past, no future. Everything arrives at the moment you need it.* » (Tina, 26 ans) L'amour et la compassion donnent à la méditation une direction altruiste, inspirent à « vouloir aider les autres » (Marc-André, 41 ans). Réciproquement, les bienfaits de la méditation sur la conscience et l'esprit permettent le développement d'une motivation juste et saine, d'un esprit calme et paisible.

L'« état méditatif », en comparaison de l'activité « formelle » de la méditation qui se déroule dans un temps et un lieu circonscrits, est comparable à une forme de méditation informelle consistant en un « état de conscience qui [...] permet de poser les bonnes actions » (Alexandre, 33 ans). La pratique formelle de la méditation sert alors à renforcer un état que le pratiquant essaie de prolonger tout au long de la journée : « *Mindfulness*⁹⁶ [...], ça s'applique tout le temps et en tout. C'est ce que j'aime aussi de toutes ces approches bouddhistes, il y a le moment formel de méditation, mais après ça, ça continue vingt-quatre heures par jour. »

96 Le répondant fait ici référence à ce qui est habituellement traduit en français par « attention » (sk. *smṛti*, pal. *sati*).

(Pierre, 60 ans) Ainsi, pour de nombreux répondants, la méditation comme activité formelle est un moyen pour la réalisation d'un état méditatif informel. De ce point de vue, cet état constitue ultimement la finalité de la voie ou de la pratique : « Avec le temps ce n'est pas la méditation qui est le plus important, c'est d'être capable de méditer à longueur de journée. »

(Catherine, 32 ans) Selon Lori, pour qui le *nirvāṇa* est en réalité ici et maintenant : « *There is something extraordinary about being in a meditative state. But then it's very ordinary, it's not extraordinary. It's the place where we should be.* » De ce point de vue, tout est méditation, soutient Lori :

EXTRAIT 48)

« I think you can be meditating all the time. Everything is a meditation. You can go and do courses. You can be introduced to all these different types of meditations, and then finally you realize that everything is a meditation. Every step you are taking, every time you blink, all, everything you see, vibrating, everything... you can say you're in a meditative state. That's what people want to achieve. So they continue doing courses and courses, but if you are living moment to moment and you believe that you are resting in the awareness of everything then everything is a meditation. »

L'« état naturel » de l'esprit dont quelques répondants font mention est un état médian entre, d'une part, l'effort et la tension développés par l'exercice conscient de la méditation et, d'autre part, le relâchement de la vigilance et de l'attention. Généralement, les données soutiennent l'idée selon laquelle l'accomplissement de la méditation en tant que pratique formelle correspond à l'actualisation d'un état latent – plus ou moins inconditionné – caractérisé par le calme, la paix, l'équanimité, la patience, la bienveillance et la compassion.

4.9.2. Attention, observation, concentration et calme mental

Outre le terme « *vipassanā* », les compréhensions de la méditation font régulièrement appel à des termes tels que « *ānāpāna* » (pal.), « *śamatha* » (sk.; pal. *samatha*, tib. *zhiné*), « attention » (ou ses équivalents anglais « *awareness* » ou « *mindfulness* ») ainsi qu'« observation ». Les répondants (toutes traditions confondues) utilisent communément le terme « attention » (sk. *smṛti*, pal. *sati*, ang. *mindfulness* ou *awareness*) pour expliquer que la méditation consiste en une observation du corps et de l'esprit, ainsi que des contenus du corps (les sensations) et des contenus de l'esprit (les émotions et les pensées). Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain traitent surtout des pensées, des émotions et de l'esprit en

tant qu'objets principaux de la méditation. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana mettent quant à eux l'accent sur les sensations comme l'objet principal de la méditation Vipassana. En particulier, ils soulignent que la méditation *ānāpāna* – l'attention à la respiration – est complémentaire à la méditation Vipassana et vise principalement à développer la concentration et le calme mental : « Tu te rends compte que tu respires et tu observes la respiration. Ça veut dire rester dans le moment, ne pas aller dans le futur ou le passé. » (Ricardo, 40 ans)

Le développement de l'attention conduit au – ou accompagne le – développement du calme mental (sk. *śamatha*, pal. *samatha*, tib. zhiné, ang. *calm abiding*) que Jeffrey (29 ans) décrit comme le prolongement des moments d'attention afin que l'attention soit établie en un courant continu. Le développement du calme mental consiste soit en un arrêt de la pensée, soit en l'expérience d'un esprit libre de pensées⁹⁷. Généralement, les répondants soutiennent que les pensées et les idées ne peuvent être volontairement supprimées. De ce point de vue, la méditation du calme mental consiste plutôt à « ne pas être pris par le côté positif ou négatif des émotions qui se promènent » (Raphaël) ainsi qu'à « ne pas suivre les pensées » (Mathis). Dans les termes de Martin : « La méditation assise, [...] essentiellement c'est la pratique de *śamatha*, *mindfulness*. Ce n'est pas du *vipassanā*, c'est du *śamatha*. [...] C'est d'amener l'esprit à se stabiliser, à se calmer, se concentrer sur un point ou l'autre. » Le développement de l'attention et de la concentration permet aussi de cultiver l'équanimité (ou non-réaction, ou lâcher-prise) par rapport à chacune des expériences sensorielles, émotionnelles ou mentales qui sont vécues.

Les manières de décrire l'observation de l'esprit et des contenus de l'esprit (pensées, émotions) font fréquemment appel à des images concernant la vision. C'est en « regardant » ou en « observant » l'esprit, les pensées et les émotions qu'il est possible de réaliser la vacuité des phénomènes, de pacifier l'esprit et de cultiver le calme. Marco (34 ans) exprime cette idée :

EXTRAIT 49)

« *During the meditations, it is when I am actually trying to see what is going on.*

97 Kara (38 ans) utilise l'expression *zero mind* pour décrire un état d'esprit apaisé, sans pensées. Dans l'interview, Kara ne donne aucune indication qui permettrait de relier le *zero mind* à une notion bouddhique particulière.

It is the most [...] proper moment along the day when I can try to be a little bit aware [of] what I am thinking about, or [of] what I am feeling, or [of] what I have been feeling or thinking just before. [...] For me it's the most important thing, because I am trying to tame the mind. »

S'asseoir, observer la respiration et regarder l'esprit constituent en définitive des moyens pour se libérer de la souffrance selon une perspective bouddhique, comme l'explique Mathis :

EXTRAIT 50)

On a créé des souffrances dans notre propre environnement parce qu'on a mal utilisé notre esprit. On a voulu contrôler telle ou telle situation à l'extérieur, donc on est maintenant sous l'emprise [...] de situations extérieures. Ça c'est la spécificité du bouddhisme. Regarde ton propre esprit, change ton propre esprit, change la façon de penser, la façon de parler, la façon d'agir et tu changeras vraiment. Tu seras maître de ton destin. [...] On a besoin de s'asseoir et de regarder [...] qu'est-ce qui se passe dans mon esprit, qu'est-ce que je fais de mes émotions. Attention, ce n'est pas [...] faire le vide dans son esprit. [...] On ne peut pas faire le vide, il y a toujours des pensées qui arrivent. [...] On est en train de voir qu'est-ce qu'on en fait. [...] On voit la souffrance qui va avec. [...] Quand on ne voit pas ses pensées, on a juste l'habitude de les suivre. On se retrouve en train de faire quelque chose. Tandis que quand on les voit, on les laisse s'élever, on ne les saisit pas, elles se libèrent d'elles-mêmes. On n'en fait pas quelque chose. Donc cette pensée-là se dissout [...]. [...] On doit faire comme ça pour toutes les pensées, parce qu'il n'y a aucune pensée qui mène à quelque chose. Elles mènent à l'incarnation, et elles mènent à la souffrance. Le but du bouddhisme est d'apprendre à voir que nos pensées nous amènent à la souffrance. Donc, [il faut] essayer d'éviter de les suivre.

Il se dégage des énoncés ci-dessus que des compréhensions particulières du bouddhisme structurent les représentations de la méditation. Tout compte fait, la méditation que décrivent les répondants est avant tout bouddhique de par ses contenus autoréférentiels et ses formes. Mais plusieurs ne considèrent pas la méditation Vipassana comme bouddhique. Avant d'aborder cette question, il convient d'analyser les compréhensions de la méditation *vipassanā* entendue au sens général.

4.9.3. La vision pénétrante ou supérieure : *vipassanā*

Le terme « *vipassanā* » (pal.; sk. *vipāśyanā*, tib. lhamtong) exprime une forme particulière de vision, qu'il soit traduit par « vision pénétrante ou supérieure » en français, ou par « *insight* » en anglais. L'observation abordée ci-haut renvoie ainsi également à *vipassanā* grâce à laquelle il est possible de développer une « clairvision, une vision pure de ce que sont les

choses » (Raphaël). C'est par la pratique de *vipassanā* que l'observation de « la réalité telle qu'elle est » ou des « choses telles qu'elles sont » est accomplie : « *In Vipassana, we look at reality as it is, not as we would like it to be* », exprime Estella (56 ans) en paraphrasant Goenka⁹⁸. Ce type d'observation s'appuie sur une « connaissance au moyen de l'expérience directe⁹⁹ » (pal. *bhāvanāmayāpaññā*), c'est-à-dire sur la « sagesse [*paññā*] née de l'expérience personnelle, directe ». Cette dernière est cultivée par la pratique de la méditation *vipassanā* et est, selon Goenka, le seul type de sagesse qui « peut totalement purifier l'esprit » (Hart 1997, 233). Cette forme de connaissance constitue la pierre de touche du développement de la sagesse (ou connaissance) supérieure (pal. *paññā*, sk. *prajñā*, ang. *wisdom*), laquelle surpasse la connaissance par la foi et la connaissance par l'intellect : « *You experience things for yourself [in Vipassana meditation], you experience your reality, at the base level, and you learn from your own experience. [Goenka] encourages you, and also the Buddha encourages people not to accept anything until you've experienced it yourself.* » (Max, 27 ans)

Diverses interprétations sont mises de l'avant relativement à la manière dont la libération peut être accomplie au moyen de *vipassanā*. De manière générale, *vipassanā* est conçue comme une manière de purifier l'esprit. Thomas (33 ans, un pratiquant du bouddhisme tibétain), selon qui toutes les pratiques bouddhiques sont fondamentalement des expressions de *śamatha* et *vipassanā* (toutes traditions confondues), s'explique ainsi :

EXTRAIT 51)

« *The cessation of suffering, the technique is looking at our own habitual patterns. [...] Watching our minds, very much like vipassanā, we often tend to get recurrent thoughts. By dropping the story line of what those thoughts carry, we then begin to cut those karmic strings. [...] You're now recognizing it as thinking, or as a thought, or as a kleśa. [...] Coming back to the breath is a reminder of emptiness. It drains out the thoughts and that's how, from what I have been taught, how cessation is accomplished.* »

La pratique de *vipassanā* constitue un moyen pour transformer les tendances habituelles, les émotions et les réactions, car la non-réaction aux phénomènes qui se manifestent sur les plans physique et mental interrompt le processus normal par lequel ces phénomènes sont habituellement conditionnés : « Par l'observation, tu t'arrêtes de nourrir [les *saṅkhāra*] et

98 Voir *Résumé des discours du cours de 10 jours* (s.d., jour 10) et Hart (1997, 33-34, 130-133).

99 Voir *Glossaire des termes en pali* (s.d.).

tous ces *saṅkhāra* vont se dissoudre d'eux-mêmes, ou les émotions vont se dissoudre d'elles-mêmes. » (Boris, 31 ans) À force de pratique, l'intensité des réactions tend à diminuer : « *Even if you react in the same way, [...] it becomes less, less intense. [...] Even [if] you do react in the same way, the intensity is less. It just passes so much quicker. You are not carrying it around with you, you deal with it and it's done. You move on.* » (Craig, 30 ans) La pratique de *vipassanā*, en tant qu'observation équanime, est appuyée par le développement de la connaissance expérientielle de l'impermanence, du non-soi, voire de la vacuité :

EXTRAIT 52)

« *It's a complete illusion that we can hold on to [phenomena] or push them away [...]. Anicca. Anicca is [a] very simple concept, but of course [is] very hard to grasp. Because it's against everything we've been taught our whole life and [in] past lives. [...] If I'm having a shitty moment, it doesn't really matter because I don't make it more shitty by reacting to it. Because this is just anicca. [...] Even more important, when I'm having [a] blissful moment, [...] don't hold on to this, just let it go. In both cases, don't let your identity and ego take over and start to say "I'm bad, I suck" and the other way [...] "It's good, it's so beautiful." This balance. [...] If you hold on when you think you are really good, then you will suffer equally back the other way. And vice versa. It's always this movement towards the middle. [...] Another very important part of Buddhism is anattā, no-self. When I was doing [a 20 day Vipassana meditation course], my mental was [repeating] "Anicca, anattā" and always saying in English "This is impersonal, impermanent phenomena." [...] I was trying at each moment to let go [of "I"]. It's not me, it's not permanent. In those moments, in brief moments, it works. Then, there is just space.* »

La pratique de la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka repose fondamentalement sur l'observation des sensations corporelles. Les sensations servent de moyen afin de comprendre les manières dont l'esprit réagit habituellement et ainsi à purifier l'esprit. Dans ce contexte, la pratique de la méditation Vipassana est explicitement associée au *Satipaṭṭhāna Sutta* par Goenka¹⁰⁰ ainsi que par Marc-André (41 ans), entre autres, qui soutient que *vipassanā* est au cœur de toutes les traditions bouddhiques, car elle en constitue à la fin la « dernière ligne ». Les *saṅkhāra* sont éradiqués grâce à l'observation équanime des sensations, car ils ne sont pas multipliés à cause de nouvelles réactions (nouveaux *saṅkhāra*) causées par l'avidité ou l'aversion. La compréhension du caractère impermanent (pal. *anicca*)

100 Dans un cours de méditation Vipassana pour étudiants plus anciens – le cours *Satipaṭṭhāna* – Goenka identifie explicitement la notion *satipaṭṭhāna* à *vipassanā* et vice versa (Goenka 1998c, 1).

et du caractère non substantif (pal. *anattā*) des sensations ainsi que de toutes expériences permet l'acceptation de « la réalité telle qu'elle est ». Lorsque des *saṅkhāra* sont éradiqués à la surface de l'esprit grâce à l'observation équanime, ils sont remplacés par d'autres *saṅkhāra* de nature similaire qui étaient enfouis et refoulés dans l'inconscient. Selon l'interprétation de Goenka (appuyée par les représentations ci-dessus), les « émotions profondes ou latentes » (pal. *anusaya kilesa*, sk. *anuśaya kleśa*) sont éradiquées une à la fois, « couche après couche¹⁰¹ », au fur et à mesure que les *saṅkhāra* sont déracinés par la pratique de l'attention équanime aux sensations. Cette dernière est renforcée par la pratique continue et mène, ultimement, à la purification de l'esprit et à la libération des *saṅkhāra* et de la souffrance.

4.9.4. La pratique et l'opinion justes : orthopraxie et orthodoxie

La pratique de la méditation *śamatha* et celle de *vipassanā* ne sont pas exclusives aux répondants pratiquant la méditation Vipassana dans la tradition de Goenka. Dans le cadre des entrevues, de nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont fait mention de leur participation passée – ou de leur souhait de participer dans le future – à une retraite de méditation de type *vipassanā* (dans le contexte d'un cours dans la tradition de Goenka, lors d'une retraite *vipassanā-mahāmudrā* au sein du FPMT, dans un monastère Theravāda en Asie du Sud-Est, ou un centre Theravāda ou *vipassanā* occidental). Cette variété de pratiquants de la méditation *śamatha-vipassanā* s'accompagne par ailleurs d'opinions différentes quant à la place et l'importance de la méditation *śamatha-vipassanā* au sein du bouddhisme. Parmi le groupe de répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, certains soutiennent que la méditation *śamatha-vipassanā* ne représente qu'une pratique préliminaire qui doit être dépassée par des pratiques « supérieures », comme celles comprises dans le Mahāyāna (les pratiques associées avec la génération et le développement de la *bodhicitta* par exemple) et le Vajrayāna (*mahāmudrā* et dzokchen par exemple). D'autres (comme Thomas cité ci-dessus) affirment que *śamatha-vipassanā* est une des pratiques fondamentales du bouddhisme, peu importe le véhicule qui est pratiqué (Hīnayāna, Mahāyāna ou Vajrayāna¹⁰²), et que toutes pratiques ultérieures s'appuient sur celle-ci. Pour leur part, les répondants pratiquant la méditation Vipassana conçoivent la forme de méditation *vipassanā* qu'ils pratiquent comme

101 Voir *Résumé des discours du cours de 10 jours* (S.d., jours 7 et 8).

102 Voir note 2, p. 192.

la forme de méditation *vipassanā* la plus pure qui soit. Parmi eux, certains associent la méditation *vipassanā* avec le Theravāda et le bouddhisme, alors qu'une majorité se représente la méditation Vipassana sans se référer explicitement à la catégorie « bouddhisme ». Qu'elle soit traitée d'un point de vue inclusif ou d'un point de vue exclusif, la méditation *vipassanā* sert de point de référence à partir duquel diverses appartenances sont affirmées et diverses traditions sont représentées.

Pour la plupart des répondants (toutes traditions confondues), il est important de ne suivre qu'un seul type d'instructions et de ne pas mélanger les techniques de méditation. Cela est constitutif d'orthopraxies, de pratiques conformes, au sein des traditions d'appartenance des répondants. Bien que quelques-uns aient pratiqué différentes formes de méditation dans le passé, ils ont fait le choix de pratiquer la méditation au sein d'une seule tradition en particulier. Pour expliquer ce choix, des pratiquants de la méditation Vipassana font référence à l'instruction de Goenka qui enjoint de ne pas mélanger les techniques de méditation et de s'en tenir à une pratique « pure » (sans rien y ajouter ni y soustraire) de la méditation Vipassana telle que celui-ci l'enseigne. Des pratiquants du bouddhisme tibétain qui pratiquent également la méditation de type *vipassanā* soutiennent qu'il est important de conserver et de cultiver l'aspiration de *bodhicitta* qu'ils ont formulée auprès d'un maître bouddhiste tibétain (par exemple le dalaï-lama ou Lama Zopa Rinpoché). Ils associent spécifiquement cette aspiration de *bodhicitta* avec le bouddhisme Mahāyāna (et non avec le Theravāda auquel est généralement attribuée la méditation *vipassanā*). Par conséquent, s'ils pratiquaient la méditation *vipassanā* au sein du Theravāda, ils craindraient de perdre leur vœu de *bodhisattva* en ne fréquentant plus des personnes ayant fait ce même vœu. Dans les termes de Jimmy (42 ans) :

EXTRAIT 53)

« One of the reason I like Mahāyāna [is] the whole bodhicitta motivation. Maybe, also, there is some discouragement in practicing the other traditions, partly because of the motivation. They say that if you take the motivation to help all sentient beings, and then you start to practice with people who don't have that motivation, it's possible that you could decide that this early motivation was too difficult. »

La motivation de la *bodhicitta* représente pour de nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain l'« essence » de la pratique qu'ils doivent à tout prix préserver. Cette

représentation façonne, telle une orthodoxie, une manière particulière de concevoir, au sein de la tradition d'appartenance, ce qui est juste sur le plan des pratiques admissibles et légitimes.

À l'instar de plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain qui disaient adopter certaines pratiques après avoir reçu une directive particulière de la part d'un enseignant bouddhique, les personnes pratiquant la méditation Vipassana régulièrement affirment suivre les directives de Goenka. Ce dernier leur recommande fortement de consacrer quotidiennement deux périodes d'une heure chacune (en matinée et en soirée) à la pratique de la méditation Vipassana, comme le mentionne Max : « Goenka, the teacher, recommends that you sit one hour in the morning and one hour in the evening. This is a bare minimum. Also one ten-day course a year. » Les formulaires d'inscription aux cours plus avancés de méditation Vipassana exigent une pratique « régulière » de la méditation Vipassana, une conformité aux instructions de Goenka quant à la manière de pratiquer la méditation Vipassana et une pratique exclusive de celle-ci. L'institutionnalisation de la pratique de la méditation Vipassana repose ainsi sur la formation d'une orthopraxie. Cette orthopraxie est à son tour appuyée par le discours de légitimation (l'orthodoxie) de la tradition, lequel vise à affirmer le caractère universel de la méditation Vipassana en mettant l'accent sur les éléments très spécifiques qui sont constitutifs de celle-ci.

4.9.5. La méditation Vipassana dans la tradition de Goenka : universalisme et particularisme

L'universalisme opérant au sein de tradition de méditation Vipassana de Goenka est fondé principalement sur l'idée selon laquelle le Bouddha n'a jamais enseigné le bouddhisme. De ce point de vue, la méditation *vipassanā*, qui fait partie des enseignements du Bouddha, est représentée essentiellement comme une « technique de libération » ni bouddhique ni religieuse : « Le Vipassana c'est une pratique pour moi et ce n'est pas du tout une religion. » (Liliane, 46 ans) Non seulement la méditation Vipassana n'est qu'une technique, elle est fréquemment représentée par les répondants pratiquant la méditation Vipassana comme la seule qui puisse mener à l'éveil-illumination :

EXTRAIT 54)

Vipassana, [...] je pense que c'est la seule voie qui peut amener à l'éveil. [...] Ce n'est [...] qu'en passant par l'expérience des sensations physiques qu'on peut

vraiment défaire certains noeuds profondément ancrés en nous. Toute technique qui apprendra à observer les sensations physiques sans y réagir sera une technique de libération.

Bien qu'il y ait une place au côté de la méditation Vipassana pour d'autres techniques similaires qui ne se réclameraient pas du même nom, le passage au terme de technique pour qualifier la méditation Vipassana reflète une préoccupation pour le caractère universel de celle-ci, comme l'illustre Max :

EXTRAIT 55)

« I don't consider myself Buddhist, because I think that religion just divides people. And if we call [Vipassana meditation a] Buddhist meditation, that would exclude all the Jews, all the Muslims that want to practice this technique. It's a universal technique that helps anyone, no matter who they are. It's a simple science of mind and matter. Anyone is welcome to come and try. If you say you're a Buddhist, you become religious, then it's sectarian, when this is a technique that anyone can practice. I don't like calling myself a Buddhist because then people are like: "I guess what you do is just for Buddhists." [...] So for me it's much better to just call [Vipassana meditation] a practice, a technique, a science of mind and matter that can help anyone. I think that's much more beneficial. I also think that Buddha never wanted a religion to be made out of him. [...] He said: "[...] I just have this simple technique, you practice it, you purify your mind, you come out of misery, you live a happy, harmonious life." That's all. »

La méditation Vipassana entendue comme une « technique de libération » se veut universelle sur au moins deux plans. En premier lieu, elle est pensée comme la pratique ultime enseignée par le Bouddha, voire comme la « dernière ligne » (Marc-André, 41 ans) du bouddhisme, c'est-à-dire comme l'aboutissement de toutes les pratiques au sein des diverses écoles bouddhiques. En second lieu, parce qu'elle s'appuie au préalable sur la simple observation de la respiration (*ānāpāna*) et parce qu'elle se pratique exclusivement sous la forme de l'observation équanime du caractère impermanent des sensations qui se manifestent physiquement, la méditation Vipassana est considérée comme universelle de par la nature même des objets sur laquelle elle porte.

Les répondants pratiquant la méditation Vipassana n'associent pas la méditation Vipassana avec le bouddhisme et ils déconstruisent toute essence du bouddhisme en dissociant celui-ci de la personne du Bouddha. Ils reformulent ainsi la méditation Vipassana

en la réifiant et en lui attribuant une essence universelle. Craig (30 ans) illustre cette idée lorsqu'il affirme :

EXTRAIT 56)

« When people ask me: "What do you do? What is your practice?" I say: "I practice Vipassana meditation." We must be careful that we don't get attached to this word "Vipassana." "Vipassana" is a word and as we are taught, as Goenka says in one of his discourses¹⁰³, you call it Vipassana, you call it whatever you like, any meditation that teaches you to observe the sensations that are arising and passing in the body, and teaches you how to remain equanimous with this changing phenomena, is a meditation of liberation. Like anything, we can get attached to this word "Vipassana" and the essence can get lost in this word. To call myself a Vipassana meditator, yet [I am] not living dhamma, then what's the use in this word? »

Le *dhamma* sert alors de point de référence pour la construction de Vipassana et *vice versa*. La construction autoréférentielle des représentations de la méditation Vipassana et du *dhamma* contribuent à leur réification tout en excluant le bouddhisme du processus. Si le bouddhisme est mis explicitement à profit au sein de ces représentations, ce n'est que négativement. Les représentations générales de la méditation Vipassana différencient et opposent cette dernière par rapport au bouddhisme. Les raisons qui justifient la manière juste de pratiquer la méditation Vipassana (orthopraxie) sont fondées sur un discours de légitimation (orthodoxie) dont les visées sont universalistes. Cet universalisme (quand la méditation Vipassana est entendue comme une technique de libération areligieuse et non bouddhique) dépend cependant d'un particularisme, à savoir *vipassanā*. Ce particularisme est conventionnellement associé avec le bouddhisme, tant du point de vue explicite de nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain que du point de vue implicite de répondants pratiquant la méditation Vipassana. Le bouddhisme représente un cadre de référence global au sein des compréhensions de la méditation Vipassana. Alors que les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain parlent de la méditation en des termes plus ou moins explicitement bouddhiques, les répondants pratiquant la méditation Vipassana légitiment leur tradition et leur pratique en niant l'association entre Vipassana et le bouddhisme, et en attribuant à la première une essence (le *dhamma*) que le second n'est pas parvenu à préserver authentiquement. Cette référence par la négative vise dans le contexte à construire une compréhension explicitement non bouddhique de la méditation Vipassana. Toutefois, cette

103 Voir chap. 3, sect. 3.1.4.

référence par la négative et les références positives à la personne du Bouddha, à ce que celui-ci « a dit » et à l'existence du bouddhisme (en dehors de Vipassana) concourent à construire de manière opposée la méditation Vipassana, d'une part, et le bouddhisme et la religion, d'autre part. En renvoyant la méditation Vipassana au registre de la « technique », ce sont les catégories du bouddhisme et de la religion qui sont construites par la négative. L'opposition, si elle semble claire – voire évidente – du point de vue des représentations des répondants, est somme toute relative d'un point de vue analytique. Le chapitre 7 montre que ce ne sont pas tant les références explicites au bouddhisme que ce sont les convergences au sein des représentations générales qui contribuent à la formation de celui-ci.

En somme, les interviewés (toutes traditions confondues) décrivent la méditation à partir de diverses compréhensions du *bouddhisme. Réciproquement, le *bouddhisme est décrit en fonction de compréhensions particulières de la méditation. De nombreux répondants abordent en effet le *bouddhisme à partir de la méditation. Cette section a traité, en toile de fond, de la question de savoir comment des perspectives nommément bouddhiques construisent l'objet « méditation » et, *vice versa*, comment le *bouddhisme est construit (ou déconstruit) par des compréhensions particulières de la méditation. Les références à des termes techniques (comme *vipassanā*, *ānāpāna*, *śamatha*, etc.) introduisent des distinctions entre les diverses techniques de méditation que connaissent et pratiquent les répondants. Ces références contribuent à une différenciation plus générale entre diverses traditions de méditation, voire entre différentes traditions (bouddhisme tibétain-Vajrayāna/bouddhisme Theravāda/tradition de méditation Vipassana de Goenka, par exemple¹⁰⁴). Ces traditions sont désignées comme bouddhiques ou non, mais sont toujours reliées d'une quelconque façon au Bouddha ou aux enseignements de ce dernier, ou aux deux. Les termes « méditation » et « *vipassanā* » sont employées tantôt dans un sens général, tantôt dans un sens particulier afin d'établir des relations (par association ou dissociation) entre diverses traditions d'appartenance promulguant chacune leurs propres orthopraxie et orthodoxie.

104 Je traite dans le chapitre 8 des processus qui sont en jeu au sein de la construction et de la différenciation du bouddhisme.

4.10. Amour, compassion et *bodhicitta*

L'amour (sk. *maitrī*, pal. *mettā*, ang. *loving-kindness*) et la compassion (sk. et pal. *karuṇā*) représentent davantage que des valeurs du point de vue des répondants : elles sont en effet des moyens et des pratiques, d'une part, et des buts, d'autre part. D'un point de vue qualitatif, l'amour-bienveillance et la compassion comptent parmi les éléments du *bouddhisme qui sont les plus importants aux yeux des répondants, conjointement avec la méditation.

4.10.1. Compassion

La compassion est tout d'abord décrite comme une conduite morale qui est fondée dans la non-violence et qui s'exprime au moyen de la pratique des cinq *śīla*. La compassion est ainsi l'abstention de poser des karmas défavorables : « *The actual idea of Buddhism is a very simple one: don't hurt anyone [...]*. » (Lori, 50 ans) La compassion renvoie de cette manière à une acception morale du karma. Par ailleurs, la compassion est entendue généralement comme une aptitude émotionnelle et mentale qui permet à une personne, d'une part, d'accepter sa propre souffrance et la souffrance d'autrui avec équanimité – sans déni, ni répulsion, ni indifférence – et, d'autre part, de mettre en œuvre des moyens pour soulager cette souffrance. Dans les termes de Mathis (48 ans) :

EXTRAIT 57)

Avoir de la compassion envers soi-même, [c'est] se donner l'espace de soi-même, de voir comment on réagit dans les situations, comment éviter de réagir dans l'agressivité, même si elle n'est pas physique. On a souvent une agressivité cachée. [Il] faut savoir [la] déceler. Arriver à voir quelle est la non-agression [...]. [...] Après, le non-contrôle, de laisser l'espace de la compassion, être dans le non-égo, c'est un grand terme, dans l'acceptation de la situation. Parce qu'on est tous des êtres humains, on est tous ballotés par nos propres émotions. Si j'en veux à monsieur ou madame parce qu'ils sont dans les émotions, si je ne leur laisse pas d'espace, je ne peux pas dire que j'ai de la compassion. Laisser l'espace pour que les personnes puissent exprimer leurs émotions, c'est leur donner la possibilité de voir qu'ils [ne] sont peut-être pas obligés d'aller dans leurs émotions. En laissant cet espace-là, c'est ça la compassion. Donc le but de la pratique, c'est ça. Essayer vers le but. Une des voies de la pratique, c'est ça. C'est ça pratiquer le bouddhisme, c'est ça être dans l'enseignement du bouddhisme. [...] La base, c'est la compassion. La compassion, c'est connaître ses propres défauts, voir qu'on est assujettis aux émotions, même si on ne veut pas, elles sont là de toute façon. Même si toutes les conditions ne sont pas réunies, il suffit d'une petite étincelle de l'extérieur

pour qu'on rentre dans une colère phénoménale. On doit comprendre que tout le monde est dans cet état-là.

La compassion est elle-même son propre moyen : en tant qu'« espace » intra- et interpersonnel, elle met en place des conditions favorables pour mener à la libération de la souffrance. Elle est aussi le but du bouddhisme, la libération de la souffrance découlant de celle-ci tel un corollaire. La compréhension de la souffrance et des causes de la souffrance joue un rôle important au sein du processus de développement de la compassion. L'ignorance des conséquences des « émotions » et de l'attachement au soi et au « je » compte parmi les causes les plus importantes de la souffrance. Nulle surprise donc que la compassion soit représentée en lien avec celles-ci. La compassion repose sur la compréhension du non-soi ainsi que celle de l'impermanence, et *vice versa*, comme l'illustrent les extraits suivants :

EXTRAIT 58)

« Think of others first, then yourself. Trying to reduce your ego. [...] In the end of the day, it comes down to compassion [...]. Because as soon as you get rid of your ego, you would see how connected you are to everything and compassion naturally arises. Because you are connected to everything. [For] Tibetan Buddhists, [compassion is] their main thing [...]. That's what has been taught first. » (Claudia, 40 ans)

EXTRAIT 59)

« If you see the deep truth of impermanence and you see the commonality that you have with your fellow beings, it lands itself to, naturally, compassion, forgiveness, tolerance. [...] At the core, I'm not different from anybody else. [...] When you are trying to come out of ego, it lands itself to empathizing and having compassion [for] your fellow beings. That can only land itself to harmony. You can't have compassion for somebody unless you can relate to them. [...] I think that the word compassion itself is indicative of feeling what somebody else can feel. Being able to put yourself in their shoes. Because the Buddha taught a [practice] with which to realize your commonality, it might even be more powerful in that regard at affecting social change. » (Jesse, 38 ans)

L'interdépendance qui caractérise fondamentalement les relations interrelationnelles représente une réalité accessible au moyen de la compréhension du non-soi et de l'impermanence. De cette compréhension se manifeste un esprit compassionnel libre du joug de l'attachement conduisant à la souffrance. Cet esprit perçoit toutes les personnes sur un même pied d'égalité, que ce soit les personnes qui souffrent parce qu'elles sont victimes d'actes violents ou les personnes qui tout en se causant du tort à elles-mêmes causent du tort

à autrui : « *The perpetrators of violence [...] are the ones that really need the compassion and the care, for the world to change.* » (Cecilia, 29 ans)

La compréhension (ou sagesse) et la compassion peuvent être cultivées conjointement grâce à diverses pratiques. Au préalable, cependant, la compassion doit être générée (si ce n'est qu'intellectuellement) comme la motivation principale de toute pratique bouddhique : « Quelle que soit la pratique spirituelle que l'on fasse, si elle n'est pas basée sur la compassion, elle n'a aucun intérêt. » (Mathis) La compassion renvoie alors au karma, non pas au karma entendu comme conduite morale, mais au karma entendu comme intention ou motivation juste. Les pratiques de la visualisation, de la récitation de mantras (comme *om mani padme hūṃ*), d'accomplissement du *guruyoga* et de tonglen (tib., « donner et prendre¹⁰⁵ ») représentent des moyens mis en œuvre principalement par des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Du point de vue de répondants pratiquant la méditation Vipassana, la compassion est la manifestation spontanée d'un esprit purifié par la pratique de la méditation Vipassana. Entendue comme motivation et intention, la compassion renvoie directement à la *bodhicitta*.

4.10.2. *Bodhicitta*

La voie du *bodhisattva* (sk., litt. « être d'éveil ») est celle que parcourt toute personne aspirant à générer et à développer à son plus haut degré la *bodhicitta* (sk., litt. « pensée de l'éveil » ou « esprit d'éveil »), c'est-à-dire l'intention de réaliser l'éveil-illumination pour le bien de tous les êtres. Du point de vue des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, de tels *bodhisattva* existent dans ce monde et au-delà de celui-ci, à travers des figures comme Chenrezik-Avalokiteśvara, le dalaï-lama actuel (Tendzin Gyamtso) et Lama Zopa Rinpoché (d'aucuns observent qu'il y a aussi des *bodhisattva* au sein du Theravāda). Les figures du *bodhisattva* et la notion de *bodhicitta* sont le propre des représentations du *bouddhisme du point de vue des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Selon cette perspective, la *bodhicitta* ainsi que la compréhension de la compassion qui en découle constituent les éléments qui sont considérés comme les plus importants du *bouddhisme. Que ce soit

105 Tonglen est une pratique qui consiste à se visualiser soi-même à la place d'une autre personne et à prendre sur soi la souffrance de celle-ci tout en cultivant le souhait que cette personne soit libérée de la souffrance.

conjointement avec la méditation ou non, la *bodhicitta* représente l'intention et la motivation fondamentale devant animer toute action et toute conduite. Tout karma est favorable et toute méditation est juste si l'intention qui les nourrit est fondée dans la génération et le développement de la *bodhicitta*. C'est d'ailleurs sur ce point que des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain insistent lorsqu'ils affirment que toutes les traditions bouddhiques ne sont pas égales : sous cet angle, seule la motivation altruiste du Mahāyāna (« grand véhicule ») constitue la « philosophie supérieure » (Heather, 66 ans) du bouddhisme. C'est ce à quoi fait allusion Raphaël (44 ans) lorsqu'il affirme :

EXTRAIT 60)

Le tronc commun du grand véhicule [Mahāyāna], c'est s'éduquer pour le bien des autres. Le but n'est pas de parfaire sa personne et de lutter contre sa propre souffrance *ad vitam aeternam*. C'est d'arriver à un niveau suffisamment lumineux pour pouvoir ensuite aider les autres. C'est complètement ouvert vers l'extérieur. [...] Tout ce que tu fais pour toi est fait pour les autres.

En comparaison du Hīnayāna¹⁰⁶ auquel est attribué un idéal moindre prônant la libération individuelle au détriment de l'aspiration d'œuvrer pour le bien de tous les êtres, le Mahāyāna est représenté comme un modèle de référence.

Dans le cadre des cours à LTWA, Geshé Sönam Rinchen a insisté particulièrement sur l'importance de la *bodhicitta* dans les enseignements Mahāyāna de Śāntideva, d'Atīśa et du maître de ce dernier, Dharmakīrti de Suvarṇadvīpa (actuelle Sumatra). Sean (42 ans), en faisant allusion à ces enseignements, synthétise au moyen d'une définition très brève l'ensemble des définitions de *bodhicitta* mises de l'avant par les répondants : « [*Bodhicitta is] the aspiration to achieve enlightenment for the benefit of all sentient beings. Enlightenment being a means to the end of helping others.* » La paire moyen-finalité est ainsi placée au centre des représentations. Cette paire est associée avec la paire compassion-sagesse que Jimmy (42 ans) interprète en ces termes : « *Method is bodhicitta, and the wisdom [is] understanding the nature of reality. It's always two wings of a bird. You can't fly with one. The wisdom side is understanding the true nature of things, which is the real cause of why we suffer, and the method is how to practice.* » La sagesse et la « vraie nature des choses » dont il est question correspondent à une manière particulière de voir et de

106 Voir note 2, p. 192.

comprendre la vacuité (ou interdépendance) de tous les phénomènes. *Bodhicitta* et coproduction conditionnée vont donc ainsi de pair, comme l'illustre Lara (36 ans) :

EXTRAIT 61)

« *Bodhicitta and dependant arising [...] are like the two sides of a coin. [...] Let's start from bodhicitta, if you start to have total openness towards others and want to help others, you realize that connection that we all have. You are a step closer to emptiness. If you come [from] the other side, once you realize the connectivity of everything, then you are one step closer to bodhicitta, because you realize how you need each other. [...] Emptiness is [a] very difficult concept to gain, [even] conceptually. So to gain it directly, it's even more difficult. Instead bodhicitta, it's something people can understand easier. We really need love for each other. We need to understand others. It touches the heart.* »

Le moyen (la compassion) et la finalité (l'éveil-illumination, la sagesse de la vacuité ou de la coproduction conditionnée) peuvent également se confondre. C'est ce que Justin (46 ans) semble affirmer lorsqu'il soutient :

EXTRAIT 62)

« *[Bodhicitta is] the most beautiful thought [...] in the universe. There could be nothing more beautiful than wanting to develop your highest potential, so that all beings who are infinite as space can be free from suffering and can develop their own potential for awakening [...]. [...] If you have that thought, if that develops in you, then everything else is contributing to that and motivates everything. It creates the results. [...] It's just such a boundless thought. It includes wisdom as well, because wisdom liberates beings from suffering and you're developing that wisdom in order to liberate sentient beings.* »

Dans la mesure où, d'un point de vue absolu, la dissolution de la distinction soi/autrui est coextensive de la réalisation de la vacuité, la pratique de la compassion dans son aspect idéal correspond à une actualisation *hic et nunc* de la finalité.

Sur le plan de la pratique, la génération et le développement de la *bodhicitta* se font au moyen, entre autres, de la récitation du vœu d'aspiration, c'est-à-dire du souhait d'atteindre la bouddhété ou l'état-de-bouddha pour le bien de tous les êtres. À un premier degré, la *bodhicitta* est développée intellectuellement, en récitant « Puissé-je atteindre l'éveil-illumination pour le bien de tous les êtres¹⁰⁷ ». Ainsi, de nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain récitent quotidiennement la formule de la *bodhicitta* d'aspiration. À un second degré, la *bodhicitta* est mise en œuvre au moyen de

107 En anglais : « *May I attain enlightenment for the sake of all beings.* » (Jeffrey, 29 ans)

l'accomplissement des perfections, c'est-à-dire des actions éveillées des *bodhisattva*. Aussi, la récitation de mantras, comme *om maṇi padme hūṃ*, constitue un moyen d'actualisation et de réalisation de la sagesse et de la compassion des bouddhas et des *bodhisattva*. La pratique du *guruyoga* représente également une autre voie :

EXTRAIT 63)

L'idée du *guruyoga* est de t'inspirer, c'est d'essayer de garder l'inspiration du maître tout au long de tes actions de la journée. Garder ces valeurs à lui, d'essayer d'appliquer ces valeurs à lui. Essayer de garder un esprit altruiste dans tout ce que tu fais. C'est difficile, mais c'est une question d'entraînement. Essayer de cultiver la *bodhicitta*. Vouloir atteindre l'éveil, vouloir développer son potentiel ultime de bouddha ou d'humain, ou de divin, pour pouvoir bénéficier les autres. Quand tu as un maître, plus tu pratiques, plus tu essaies de te rapprocher de ses qualités à lui.

Généralement, l'amour et la compassion sont au cœur du *bouddhisme, tant sur le plan des moyens que par rapport à la finalité. La méditation est elle-même subordonnée à une intention et une aspiration particulières. En mettant l'accent sur l'importance de la compassion, de l'amour et de la *bodhicitta*, les répondants, surtout ceux pratiquant le bouddhisme tibétain, construisent une compréhension du bouddhisme qui n'échappe pas aux couleurs et aux particularités de leur tradition d'appartenance (comme en font foi les références à des personnes ou à des contenus issus « de la tradition »). C'est ainsi que la motivation altruiste sert de critère de différenciation entre les traditions qui promulguent explicitement la supériorité de l'idéal du *bodhisattva* et la primauté de la *bodhicitta* sur toutes les autres formes d'intention. De ce point de vue, l'amour et la compassion apparaissent comme des particularismes limitatifs. Cependant, elles servent aussi de base essentielle pour la formation d'un universalisme bouddhique.

4.10.3. Amour et compassion : universalisme et particularisme bouddhiques

L'amour-compassion contribue à la formulation d'un idéal bouddhique de la personne bienveillante. À ce titre, le dalaï-lama est lui-même considéré comme l'exemple et la manifestation sublimes de l'amour-compassion. Les représentations font converger au sein de la personne du dalaï-lama un éventail de compréhensions portant sur la nature du bouddhisme et sur l'aspect fondamental de l'amour-compassion. De ce point de vue, le dalaï-lama est reconnu comme un « véritable bouddhiste » parce qu'il incarne l'amour-compassion et la

bienveillance. Le dalaï-lama est perçu de cette manière comme le messager notoire de la compassion et de l'amour-bienveillance en ce siècle. D'autres préfèrent s'identifier aux qualités manifestées par le dalaï-lama (l'amour, la compassion, la bienveillance) plutôt que de s'associer avec le bouddhisme que celui-ci représente. « Être bouddhiste » signifie alors pour certains le fait d'être compatissant et bienveillant (ang. *kind*), et cela implique qu'une personne peut être une « bouddhiste » sans le savoir ou sans s'identifier comme telle. Les affirmations selon lesquelles la compassion et l'amour sont l'essence de toutes les religions renvoient fréquemment à des discours du dalaï-lama, mais aussi parfois à des discours de Goenka.

Au regard de la tradition de méditation Vipassana de Goenka, des répondants mentionnent que le but de la pratique est de développer des qualités telles que l'amour, la compassion et la bienveillance. À cet égard, la compréhension de l'amour mise de l'avant par Catherine (32 ans) met implicitement à profit une compréhension de la méditation Vipassana basée sur l'impermanence et l'équanimité (acceptation) :

EXTRAIT 64)

Fondamentalement, dans l'idée d'impermanence et dans l'idée d'acceptation, il y a l'idée de l'amour aussi. Mais l'amour avec un A majuscule. L'amour de l'autre, du prochain. Quand tu es capable d'aimer, pas seulement aimer ce qui t'appartient, pas seulement aimer les gens que tu connais, mais aimer aussi ce qui te dérange. [...] Ce n'est pas toujours facile d'accepter [...]. Il y a des irritants. Mais c'est d'être capable de dire « Oui, je l'ai cet irritant-là, il est là, je ne fais pas comme s'il n'existait pas, mais en même temps je ne le laisse pas prendre toute la place. Je ne deviendrai pas esclave de cet irritant-là ». C'est dans ce sens-là que l'acceptation, l'impermanence et l'amour c'est important.

L'amour, la compassion et la bienveillance sont conçus soit comme des produits du processus de purification effectué grâce à la méditation Vipassana, soit comme des qualités qui sont développées grâce à la « méditation de l'amour » (pal. *mettābhāvanā*). Cette dernière est, du point de vue technique, une composante importante de la pratique de la méditation Vipassana. En pratique, elle est envisagée par des répondants comme une forme de motivation et d'intention orientant les actions, comme une forme de souhait ou de remerciement qui se substitue à la prière et au rituel, ou comme une transmission non verbale de maître à disciple. D'aucuns évoquent une « énergie », des « vibrations », un « pouvoir » ou une « puissance » pour décrire la méditation de l'amour ainsi que les transformations que celle-ci peut opérer.

Ces transformations peuvent porter sur les personnes, comme l'exprime Pierre (60 ans) : « Si par des techniques somme toute assez simples on pouvait actualiser ces pouvoirs-là, le monde aurait des capacités de changement phénoménales. » Elles peuvent aussi porter sur un lieu :

EXTRAIT 65)

« The Global Pagoda is a very, very special place. The first time I went there just to meditate, the vibrations were just so strong. You just go really deep right away, but you feel supported. Because it feels there is a lot of mettā, a lot of loving-kindness there. We meditated for an hour, me and my other friend [...] who is a senior AT [assistant-teacher]. We walked to the middle of the room and looked up at the relics that are enshrined in the ceiling. [He] says: "Put the attention at the top of your head." We all did, and it was buzzing and tingling because it's so strong in there. » (Max, 27 ans)

Goenka lui-même est aussi décrit, de la perspective de répondants qui l'ont rencontré personnellement, comme une personne qui émane l'amour. Dans un discours qu'il a délivré à l'ONU, Goenka a par ailleurs insisté sur l'amour, entre autres, pour soutenir plus ou moins explicitement l'idée selon laquelle la méditation Vipassana est une manifestation non religieuse de l'essence de toutes les religions :

« Every religion has an outer form or shell, and an inner essence or core. The outer shell consists of rites, rituals, ceremonies, beliefs, myths and doctrines. [...] But there is an inner core common to all religions: the universal teachings of morality and charity, of a disciplined and pure mind full of love, compassion, goodwill and tolerance. » (Vipassana Meditation Website 2000)

L'expression « enseignement universel » dont il est question ci-dessus sert fréquemment, dans les discours de Goenka, de synonyme pour le *dhamma*, les enseignements du Bouddha et la méditation Vipassana. D'un point de vue qualitatif, bien que des répondants pratiquant la méditation Vipassana soutiennent l'idée selon laquelle l'amour, la compassion et la bienveillance sont des éléments importants du *bouddhisme, ils ne proposent jamais d'interprétations de l'amour-compassion qui soient aussi globales que celle que proposent les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain.

Du point de vue des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, sans l'amour et la compassion, toute pratique du bouddhisme serait vaine et futile, comme le montrent les représentations associées avec la *bodhicitta*. Le bouddhisme lui-même est défini en lien avec la compassion, cette dernière en étant le moyen et la finalité : « *[Buddhism is] the cultivation*

of compassion for oneself and all beings. » (Naomy, 28 ans) Pour plusieurs, si une personne est bouddhiste, elle est (ou doit être, ou doit s'exercer à être) compatissante. Inversement, d'aucuns affirment qu'une personne compatissante, généreuse et bienveillante peut être considérée comme une bouddhiste, même si celle-ci ne se considère pas comme telle. De ce point de vue, être bouddhiste et être compatissant sont perçus comme coextensifs. Dans la mesure où, d'une part, la compassion est pensée comme un sentiment universel et, d'autre part, le fait d'être compatissant est considéré comme une qualité que toute personne peut manifester, le bouddhisme – qui est entendu de manière restreinte comme le moyen et la finalité de la compassion – est lui-même conçu comme universel. Lorsqu'il est question des origines du bouddhisme qui sont fondées dans la compassion (selon Lori, 50 ans) ou du *dhamma* qui est défini en tant qu'amour (par Estella, 56 ans), et qu'en parallèle il est question de l'idée selon laquelle l'amour-compassion est universel et n'appartient à aucune religion en particulier, l'amour-compassion est en définitive produite au moyen d'un processus de symbolisation du bouddhisme. Ce processus donne ainsi lieu à la formation de l'amour-compassion en tant qu'universalisme. Le bouddhisme apparaît sous cet angle comme une réalité globale qui n'est pas nécessairement différenciée en tant qu'une religion, mais qui contribue à l'expression de l'amour-compassion dans le monde. La forme que l'amour-compassion prend au sein du bouddhisme même ne fait cependant pas abstraction d'autres aspects particuliers, comme l'indique Sean (42 ans) ci-dessous :

EXTRAIT 66)

« I don't think anybody will argue with the importance of being kind. That's universal. But you don't have to label it Buddhism. I'm sure different religions express this value in different ways, Islam, Judaism, Christianity. A better way of framing it for me would be that Buddhism encompasses certain values that are universal, that are relevant. But so Christianity, so does Islam. Buddhism as outlined within Buddhist philosophy, I don't think it's relevant for everyone, I think that people have different temperaments. Buddhism doesn't necessarily appeal to all different temperaments. [...] Buddhism encompasses values, love, compassion, generosity, wisdom, that [are] universal. But I wouldn't say Buddhism specifically is relevant for everyone. »

Selon cette perspective, malgré l'accent que le bouddhisme met sur des qualités et des sentiments universels, le bouddhisme possède des particularismes qui le distinguent d'autres religions. Le bouddhisme peut de ce point de vue être décrit comme une religion qui évolue parallèlement à d'autres et qui englobe des valeurs, des vertus, des qualités et des sentiments

qu'ont en commun un vaste éventail de traditions anciennes et contemporaines. En représentant le bouddhisme au moyen du symbole de l'amour-compassion, la symbolisation du bouddhisme contribue à la formation de l'amour-compassion en tant qu'universalisme pouvant être attribué à, manifesté ou approprié par quelque personne, tradition, ou religion que ce soit. Somme toute, l'amour-compassion est un universalisme bouddhique dans la mesure où l'amour-compassion que représentent les répondants est fondé sur un particularisme bouddhique, c'est-à-dire sur une interprétation contingente qui est conditionnée par d'autres interprétations associées explicitement ou implicitement avec le bouddhisme (les nombreuses références au dalaï-lama en faisant foi).

L'amour-compassion est, d'une part, ce que nombre de religions et de traditions ont en commun et, d'autre part, elle est une caractéristique propre du bouddhisme. Le bouddhisme répond à un « besoin fondamental de recherche de l'amour et du bonheur », selon Julie (42 ans) se référant au dalaï-lama. Bien que cette recherche soit potentiellement universelle et que plusieurs religions proposent des solutions à cet égard, le bouddhisme est considéré par de nombreux répondants (« convertis », certes) comme la meilleure option. Sous cet angle, la spécificité et la différence du bouddhisme en comparaison d'autres possibilités tient dans le fait que le bouddhisme met particulièrement l'accent sur des moyens et des méthodes pour développer l'amour et la compassion ainsi que sur des explications qui visent typiquement à rendre compte des aspects pratiques et théoriques de celles-ci. Ces répondants affirment ne pas avoir vécu ou observé de telles composantes au sein d'autres religions et soutiennent donc que l'amour-compassion constitue la particularité du bouddhisme.

En résumé, la formation de l'amour-compassion en tant qu'universalisme dépend plus de compréhensions particulières du bouddhisme que d'une compréhension générale et comparative des religions (plusieurs admettent franchement ne pas trop connaître les religions autres que le bouddhisme, mais soutiennent – en se référant au dalaï-lama par exemple – que la compassion est universellement partagée par toutes les religions). Le bouddhisme sert ainsi de prisme à travers lequel d'autres réalités religieuses sont perçues. Il est donc plus juste de qualifier l'amour-compassion comme un universalisme *bouddhique, c'est-à-dire comme un universalisme qui dépend de la symbolisation d'éléments particuliers (ou de particularismes) associés avec le *bouddhisme. Inversement, les particularismes

bouddhiques (l'amour-compassion en fait aussi partie) sont exprimés comme des manifestations particulières de l'universalisme global. En ce sens, l'amour-compassion représente un pont, un lien ou une relation significative entre l'ordre de l'universel et l'ordre du particulier. Dans le contexte de la diffusion à grande échelle des discours et de l'image du dalaï-lama, de même que du bouddhisme que ce dernier « incarne » et promulgue, la référence à l'amour-compassion et au bonheur est significative dans la mesure où ceux-ci peuvent être mis de l'avant sans qu'il soit explicitement question du bouddhisme. L'effacement du particularisme bouddhique sert alors un discours universaliste promouvant l'amour, la compassion, la paix et le bonheur indépendamment des allégeances.

L'analyse du rôle que joue le dalaï-lama dans la diffusion des compréhensions associées avec la compassion ne fait que souligner l'importance de la figure du maître ou de l'enseignant dans la construction des représentations du *bouddhisme. Les représentations associées au maître font également partie du processus de formation du *bouddhisme. Déjà, il a été question des bouddhas et des *bodhisattva* dont l'essence même est la compassion, ceux-ci étant en quelque sorte des maîtres absolus. L'analyse des manières dont les répondants dressent le portrait du maître est l'objet de la section suivante.

4.11. Le maître-enseignant

La figure du maître ou de l'enseignant (ci-après « maître-enseignant ») occupe une place et un rôle importants au sein des représentations du *bouddhisme, dans la mesure où les répondants s'y réfèrent fréquemment pour interpréter, expliquer, justifier et légitimer leurs points de vue. De nombreux enseignants sont nommés dans les données¹⁰⁸. Les enseignants

108 Voici une liste exhaustive de tous les maîtres dont m'ont parlé les interviewés (en ordre alphabétique, la tradition avec laquelle le maître est généralement associé est indiquée entre parenthèses, sauf mention contraire la tradition par défaut est le bouddhisme tibétain) : le 14^e dalaï-lama Tenzin Gyamtso, le 17^e karmapa Orgyen Trinlé Dorjé, Ajahn Chaa (Theravāda), Antonio Satta, Buddhadasa (Theravāda), Chögyam Trungpa, Dzongsar Jamyang Khyentsé, Geshé Ngawang Thargyé, Geshé Sönam Rinchen, Kalu Rinpoché, Khadro-la, Khen Rinpoché Lama Lhundrup, Khenpo Orgyen Tsering, Lama Gendün, Lama Konchog, Lama Namgyal, Lama Yeshé, Lama Zopa Rinpoché, Ledi Sayadaw (Theravāda ou méditation Vipassana, ou les deux), Ling Rinpoché, Mathieu Ricard, Ole Nydahl, Robina Courtin, Sakyong Mipham, Satya Narayan Goenka (Theravāda ou méditation Vipassana, ou les deux), Saya Thetgyi (Theravāda ou méditation Vipassana, ou les deux), Shunryu Suzuki (Zen), Sona Trülku, Stephen Batchelor (se décrit comme un bouddhiste agnostique-athée), Sudhammacara (Zen, Theravāda et bouddhisme tibétain), Tara Trülku, Tenzin Palmo, Thich Nhat Hanh (Zen), Thrangu Rinpoché, U Ba Khin (Theravāda ou méditation Vipassana, ou les deux), Yongey Mingyur Rinpoché, ainsi que d'autres

auxquels est consacrée une part substantielle de représentations sont le dalaï-lama, Lama Zopa Rinpoché, Geshé Sönam Rinchen et Goenka. Il appert que le bouddhisme tibétain est représenté par l'intermédiaire d'une très grande diversité d'enseignants, alors que la méditation Vipassana et le Theravāda sont représentés par un éventail limité de figures influentes. Du point de vue terminologique, les catégories qui sont mises à profit dans ce domaine comprennent les termes « maître », « enseignant », *teacher*, *master*, les termes tibétains « lama » (litt. « [qui est] insurpassable »), « khenpo » (litt. « [qui est] habile [dans la connaissance] »), « geshé » (litt. « ami vertueux ») et « rinpoché » (litt. « être [qui est] le plus précieux ») ainsi que le terme sanskrit *guru* (litt. « qui a du poids »). Bien que les entrevues focalisaient en partie sur la question de savoir si la figure de l'enseignant était importante du point de vue des répondants, les réponses obtenues montrent que les représentations de l'enseignant spirituel sont liées étroitement aux autres catégories centrales que ceux-ci ont proposées, dont l'éveil-illumination, la compassion et le karma.

4.11.1. La « réalité » du maître-enseignant

La figure du maître-enseignant que décrivent de nombreux répondants s'apparente plus à une substance ou une essence qu'à une entité historique et psychocorporelle. En effet, le maître-enseignant est considéré comme une manifestation ultime de la compassion et de la vérité dont toute personne peut faire l'expérience au moyen d'une rencontre directe, de personne à personne, voire au moyen d'une rencontre rituelle grâce à la pratique de *guruyoga*. Le maître-enseignant, qui demeure continuellement « dans le vrai » (Mathis, 48 ans), est selon la perspective des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain une « réincarnation » d'un maître-enseignant illustre décédé ou une émanation (tib. *trülku*) d'un bouddha ou d'un *bodhisattva*, ou les deux. Le maître-enseignant est ainsi « le Bouddha incarné, c'est la compassion même, c'est l'activité même du Bouddha qui continue » (Mathis). Plus que de simples personnes, les maîtres-enseignants sont, d'un point de vue bouddhique tibétain, des manifestations pures de l'éveil-illumination, du *dharmakāya* (sk., litt. « corps du dharma »), comme l'illustre Nadia (47 ans) :

EXTRAIT 67)

Tu prends refuge dans le maître en tant que source d'inspiration [...]. [...] Tu

(surtout des enseignants du bouddhisme tibétain) que les interviewés n'ont pas nommés.

visualises le maître, sous une forme ou une autre, sous forme d'une déité, d'un *dharmakāya* [...]. Tu peux le visualiser sous forme du dalaï-lama lui-même, tout en comprenant qu'il n'est pas ce corps-là. Même si l'image est du dalaï-lama, c'est quand même le *dharmakāya*. Pour moi, le dalaï-lama est un bouddha, c'est un *dharmakāya* [...]. [...] Ce n'est pas le dalaï-lama en tant que personne qui m'inspire, c'est le dalaï-lama en tant que ce qu'il est dans sa forme ultime.

Sur cette base, la pratique de *guruyoga* vise, selon Nadia, à actualiser en soi-même la réalité ultime du maître-enseignant. Cette réalité est également décrite dans les termes d'une « présence infiniment sage et compatissante dans l'univers¹⁰⁹ » (Jeffrey, 29 ans) qui peut être expérimentée de manière quasi mystique : « *There is nobody in front of you, there is no lama in red robes, there is just glistening in front of your eyes, pervading your experience, which is wise and knowing, and accepting you [...]*. » (Jeffrey) Ces interprétations de la figure du maître-enseignant s'appuient sur un registre proprement religiobouddhique et leur validité ne peut être mise en question d'un point de vue strictement factuel, historique.

La réalité manifestée par les maîtres-enseignants revêt diverses formes (ou non-formes) et exprime aussi diverses qualités et vertus. Outre leurs savoirs, leurs connaissances et leur intelligence, les maîtres-enseignants sont reconnus et considérés comme des êtres sages possédant une maîtrise hors du commun de leur esprit. Cette maîtrise leur donne ainsi accès à des plans de la réalité qui sont inaccessibles aux néophytes. Les maîtres-enseignants se distinguent ainsi nettement de leurs étudiants-disciples : « On ne peut commencer à guider, donner un exemple aux autres, que quand on n'est plus soi-même aveugle, quand on peut voir les choses. Pour voir les choses, il faut soi-même étudier, quelle que soit la tradition. » (Mathis) Les maîtres-enseignants ont réalisé le « potentiel de l'esprit » (Sean, 42 ans), ont défait l'égo, et ont atteint des degrés élevés de vision ou de « clairvoyance » (Raphaël, 44 ans) qui leur permettent de voir les pensées de leurs étudiants ainsi que la « nature véritable et ultime des choses » (John, 39 ans). Leur sagesse fait d'eux des modèles vivants et authentiques de l'enseignement qu'ils dispensent : « Un maître, pour moi, c'est pas juste quelqu'un d'intellectuel, quelqu'un qui a des grandes idées. C'est quelqu'un qui véhicule, qui vit la philosophie qu'il dit. » (Mathis) Et dans les termes de Ricardo (40 ans) :

109 Traduction libre de « *infinitively wise and compassionate presence in the universe* ».

EXTRAIT 68)

Tu peux prendre [le maître] comme un exemple. Parce que tu vois des résultats sur lui. [...] Pour moi, un maître, c'est quelqu'un qui a pratiqué [durant] des années et des années. Tu vois des résultats. Aussi, tu n'as pas besoin de lui parler. L'expérience, ça sort. Tous les grands maîtres, ils n'ont pas besoin de parler. Tu comprends. Quand il est devant toi, c'est l'énergie, c'est un feeling. Tu vas comprendre tout de suite.

Ressentir la présence de l'enseignant est à cet égard une source d'inspiration. Cette inspiration qu'insufflent les enseignants constitue à plusieurs égards l'une de leurs caractéristiques principales, comme l'exprime Sean : « *They say a heart teacher or guru is somebody [who]'s really influenced you, [who] has somewhat inspired you. [...] [My teachers have] all inspired me to be a better person and to pursue Buddhist means to bring about that end.* »

4.11.2. Rôles et relations

Outre l'exemple qu'ils véhiculent par leur présence et l'inspiration qu'ils insufflent, les maîtres-enseignants ont pour autres fonctions principales celles d'enseigner et de guider. Sur le plan de l'enseignement, les maîtres-enseignants sont « la bouche du Bouddha. Le Bouddha Śākyamuni [étant] mort il y a 2500 ans » (Mathis). Ils sont en même temps la voix (entendue comme la parole) et la voie (entendue comme l'intermédiaire) du Bouddha, de la tradition et de la lignée des enseignants. Car l'enseignement repose sur une transmission de maître-enseignant à étudiant, tout enseignement au sein d'une tradition est généralement légitimé par un discours affirmant que celui-ci remonte, par l'intermédiaire d'une lignée ininterrompue de maîtres-enseignants, jusqu'à la personne même du Bouddha. Du point de vue du bouddhisme tibétain, Sean explique :

EXTRAIT 69)

« *People like His Holiness the Dalai Lama, Lama Zopa Rinpoche, these great lamas [...] are very very careful to ensure that they do not misrepresent what the Buddha taught. There is such an emphasis, especially at the beginning of any teaching, to trace the lineage. I was given this teaching by this teacher, this teacher was given this teaching by this... tracing all the way to the Buddha. So it's an unbroken lineage, that's very important.* »

Et du point de vue de la méditation Vipassana, Jesse (38 ans) souligne le rôle d'interprète du maître-enseignant ainsi que l'appartenance à une lignée : « *The person who is interpreting*

the Buddha's teachings for me is Goenka. [...] Even farther than him, you get into his teachers. I've read their words as well. For the most part, it resonates with me. »

Les manières dont les enseignements sont délivrés au sein du bouddhisme tibétain et au sein de la tradition de méditation Vipassana de Goenka varient. À LTWA, par exemple, le format est toujours sensiblement le même. Après les chants et récitations d'ouverture, le maître-enseignant lit un passage d'un texte bouddhique, livre une interprétation et une explication de ce passage, puis enchaîne avec le passage suivant. Les étudiants possèdent une copie du texte, en version originale tibétaine et en traduction anglaise, et poursuivent après les séances d'enseignement leurs propres réflexions sur la matière. Ce même format a été adopté lors des enseignements du dalaï-lama à Bodhgayā en janvier 2010. Lors d'un cours intensif de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, les instructions et les enseignements de Goenka, en anglais, sont délivrés depuis 1989 au moyen d'enregistrements audio et vidéos. Ce format a des conséquences sur les représentations de Goenka en tant qu'enseignant, comme en fait part Jesse (38 ans) :

EXTRAIT 70)

« I would say Goenka is my teacher, albeit on a video tape! Which actually, I really like that. Because it can't be reinterpreted. [...] At first [...] I thought "This is ridiculous. On a video tape? You mean I'm going to go do a meditation course, I'm going to get my instructions from audio tapes and video tapes?" [...] But now, [...] I think it's a brilliant use by this teacher. Because after he dies, it's still going to be there. Nobody can say "No, no, he meant this." Because this is what happens. It's too bad they didn't have video technology at the time of the Buddha, we wouldn't be having this conversation! »

Alors que Goenka (que les méditants Vipassana désignent au moyen du terme honorifique Goenka-ji ou de l'épithète sanskrit *guruji*) est formellement désigné comme le seul « enseignant » de la tradition de méditation Vipassana qui lui est associée, les autres personnes qui l'assistent dans la diffusion de la technique de méditation Vipassana sont désignés comme des « assistants-enseignants ». Comme l'exprime Estella (56 ans) :

« Goenka, he's the one, the only teacher. [...] When you talk to one assistant teacher to the other, you can get different information, although Goenka is the one who gives you the instructions throughout the course by recording [...]. I think the technique would be lost if Goenka had not done that. » Goenka est ainsi considéré comme le maître-enseignant de la tradition de méditation Vipassana, mais d'aucuns voient en lui un maître-enseignant

« indirect » plutôt qu'un maître-enseignant « direct ». Les assistants-enseignants au sein de la tradition de méditation Vipassana jouissent d'une reconnaissance parfois ambivalente de la part des répondants pratiquant la méditation Vipassana. Par exemple, Marc-André (41 ans) et Sarah (36 ans) estiment que certains assistants-enseignants ne possèdent tout simplement pas les qualités pour assumer leur rôle pleinement et ne font que répéter les mêmes conseils lorsqu'une question leur est posée. D'autres, comme Jesse, considèrent les assistants-enseignants comme des modèles d'inspiration en raison de leur expérience de pratique.

Le guide montre la voie (du dharma) : « *The teacher is the one who shows you the path. Because there are so many millions of paths.* » (Claudia, 40 ans) Et comme l'exprime Jimmy (42 ans) :

EXTRAIT 71)

« There are so many things you can do in Buddhism, [...] especially in the Tibetan tradition. [...] Because of that, you need instructions and help. It is always useful to have someone who can give you guidance. Having a teacher, hopefully the person who can give you perfect guidance. It's explained in the texts, in the teachings in this tradition. To find somebody who has much better qualities than you, all the way up to being enlightened, they can give you perfect guidance in how you should best use your time and how you should practise, what you should do. »

Le maître-enseignant amène l'étudiant à adopter un nouveau regard sur ses expériences, sa situation ou ses pratiques : « Un maître, c'est quelqu'un qui va [...] réussir à nous replacer, c'est-à-dire à nous montrer que là on n'est pas forcément dans la bonne direction. » (Sarah)

Le maître-enseignant guide non seulement avec sa parole, mais aussi d'« esprit à esprit » :

EXTRAIT 72)

« I appreciate [Lama Zopa Rinpoché] more and more, and his ability to guide my mind through words but also through whatever he is doing at the subconscious level. I see him as he is guiding your mind on a level where we are enable to actually perceive. [...] He is able to guide your mind to that profound understanding, for a moment, so you get a taste. He's a very skillful teacher and very hard work as well. [...] These great beings [...], with their clairvoyance and wisdom, can perceive your various levels to existence and all these levels of consciousness which we can't even see ourselves. They can see our minds, what will benefit us, which kind of instructions, which form of manifestation in our life will get us through this karmic soup, this mess, this flow of karmic events which intoxicate us. » (Jeffrey, 29 ans)

La relation d'esprit à esprit entre le maître-enseignant et l'étudiant est considérée par plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain comme une relation karmique fondamentale qu'ils aspirent à cultiver, développer et préserver jusque dans leurs vies futures.

L'étudiant s'engage alors à respecter des engagements (ang. *commitment*) qu'il a pris auprès du maître-enseignant, à accomplir les instructions que ce dernier lui a transmises, à faire preuve de détermination et à se limiter au champ des pratiques qui sont admises au sein de la tradition du maître-enseignant. On compte parmi les engagements : l'accomplissement d'un nombre déterminé de prosternations ou de récitations d'un mantra; l'achèvement d'une retraite bouddhique particulière; ou encore l'observance des règles éthico-morales bouddhiques (sk. *sīla*, pal. *sīla*), du vœu de *bodhisattva* ou du lien tantrique sacré avec le maître (sk. *samaya*). Les engagements ne peuvent être brisés, comme l'explique Jimmy :

EXTRAIT 73)

« *One thing they say, especially in this [Tibetan Buddhist] tradition, is that many find it very difficult to get to establish a daily practice, so one of the main ways to do that is to get commitments. Because of commitments, you are not supposed to break [them]. That helps you to get your daily practice. Because if you try to do it by yourself, there is always some reasons not to do it, or something happens.* »

Les maîtres-enseignants recommandent souvent – voire prescrivent – aux étudiants d'accomplir une activité dans un contexte spécifique. C'est ainsi que des répondants relatent avoir reçu de leurs maîtres-enseignants la consigne d'accomplir des prosternations à Bodhgayā ou d'assister à des enseignements particuliers. Cette manière dont l'étudiant s'engage auprès du maître-enseignant est typique du bouddhisme tibétain. Pour leur part, les répondants pratiquant la méditation Vipassana qui démontrent une volonté de suivre pleinement les enseignements et les instructions de Goenka font preuve d'une certaine rigueur sur le plan de la pratique « régulière » de la méditation Vipassana et de l'observance des règles éthico-morales. Par pratique « régulière », Goenka spécifie qu'il entend une pratique exclusive de la méditation Vipassana (sans rien ajouter ni enlever à ce qui est enseigné et pratiqué durant la retraite), à raison de deux fois par jour, de pratiquer *mettabhāvanā* après avoir médité et de faire une retraite de dix jours annuellement. Goenka demande ainsi aux étudiants de faire preuve de détermination lors de leur retour à la maison et de s'engager fermement à méditer régulièrement (Goenka s.d., jour 11). Les répondants

pratiquant la méditation Vipassana jugent pour la plupart de leur régularité en fonction de cette définition de ce que constitue une pratique régulière en conformité avec l'orthopraxie¹¹⁰.

Le modèle relationnel idéal est celui que des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain décrivent dans les termes de la relation entre l'étudiant et le maître-racine (ang. *root lama, root guru, heart teacher*) : « *This is another basic part of the path, of the practice, to really devote yourself to specifically one guru, to one teacher.* » (Marco, 34 ans) Ce dernier est alors considéré par l'étudiant comme son maître-enseignant le plus important, celui dont la parole a pour l'étudiant une autorité plus grande que celles de tous les autres maîtres-enseignants. Il est un guide ultime en chair et en os, et possède des qualités singulières que l'étudiant vise à réaliser : « [Mon maître-racine] est le reflet de ce que je suis capable de faire, c'est le reflet de mon esprit, de ma capacité. » (Julie, 42 ans) Le rôle du lama-racine est grandement valorisé au sein du bouddhisme tibétain, comme l'illustre Raphaël (44 ans) :

EXTRAIT 74)

Dans notre tradition, on doit être affilié à un lama qui est le guru, qui est l'enseignant. Ce lama devient ton maître-racine, la personne qui te suivra toute cette vie. Il peut mourir, mais il y a toujours un lama qui prendra la suite. Ça, c'est dans la tradition. [...] Le but ultime de mon voyage, c'est [...] de prendre refuge avec ce qu'on appelle mon maître-racine, ce qui deviendra mon maître-racine, mon lama, qui sera jusqu'à la fin ma référence.

La structure traditionnelle relative à la relation entre l'étudiant et le maître-racine au sein du bouddhisme tibétain conditionne des attentes chez des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, comme en font foi les extraits suivants :

EXTRAIT 75)

« *I wish I [had a root lama]. [...] I've had wonderful teachers here. But I don't have a root lama at the moment. I've had many teachers. [...] I would love to, yes. It would be wonderful! [...] I think I might have more guidance, and I wouldn't feel quite so on my own, I guess. I think I'd feel a little more protected.* » (Cindy, 48 ans)

110 Une pratique régulière constitue par ailleurs une exigence pour avoir accès à des cours dits « pour anciens étudiants » ou pour pouvoir offrir bénévolement ses services lors d'une retraite. Cette définition de la pratique régulière est institutionnalisée dans les formulaires d'inscription (en tant que méditant ou servant) à des cours de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka.

EXTRAIT 76)

« *I haven't had what they call a teacher. [...] I've had many teachings from different teachers [...]. [...] There [are] not so many elderly lamas alive [...]. [...] They would have been the ones who traditionally had a teacher-student relationship. [...] But I haven't got one like that.* » (Heather, 66 ans)

EXTRAIT 77)

« *I love Lama Zopa Rinpoche and he is my teacher, but I don't know whether I really have this guru-disciple relationship with him.* » (Vicky, 59 ans)

Les répondants pratiquant la méditation Vipassana, dont la tradition ne met pas de l'avant un modèle explicite de la relation entre l'étudiant et le maître-enseignant, semblent se préoccuper moins que les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain de l'importance d'établir une relation directe avec le maître-enseignant. Cela n'exclut toutefois pas le fait que la plupart des répondants (toutes traditions confondues) vouent un respect à la personne qui est reconnue et considérée comme le maître-enseignant de la tradition au sein de laquelle ils pratiquent et étudient.

Des répondants vouent plus qu'un certain respect à leur maître-enseignant, ils nourrissent une dévotion qu'ils expriment au moyen d'une confiance totale. Ils recherchent également la bénédiction du maître-enseignant, laquelle ils obtiennent soit en allant rencontrer leur maître-enseignant en personne, soit en pratiquant le *guruyoga*. Certains réactualisent leur lien avec leur maître-enseignant décédé en rencontrant le *trülku* de celui-ci. Le lien entre l'étudiant et le maître-enseignant ne s'inscrit donc pas que dans une histoire « objective » : il fait aussi appel à des constructions typiquement bouddhiques qui permettent de transcender le temps et l'espace. La pratique de *guruyoga* permet en effet de recevoir une bénédiction d'un maître-enseignant vivant, ou d'une déité, d'un bouddha ou d'un *bodhisattva*. Le dalaï-lama, le karmapa et Lama Zopa Rinpoché comptent parmi les maîtres-enseignants dont la bénédiction est la plus recherchée par les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Le lien de bénédiction entre l'étudiant et le maître-enseignant s'étend aussi à tous les maîtres-enseignants de la lignée, jusqu'au Bouddha. Du point de vue du bouddhisme tibétain, la relation entre étudiant et maître-enseignant recèle des puissances qui peuvent mener l'étudiant loin sur – et dans – la voie. Du point de vue de deux répondants pratiquant la méditation Vipassana qui ont rencontré Goenka personnellement, Goenka émane un amour que les personnes en sa présence peuvent ressentir comme une bénédiction.

Mais aucun des répondants pratiquant la méditation Vipassana n'insiste autant que les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain sur l'importance de cultiver un lien vivant avec le maître-enseignant.

4.11.3. Être soi-même son propre maître

Autant peut-il être question de l'importance de la personne du maître-enseignant et de la relation avec celle-ci qu'il peut être question de la nécessité, en fin de compte, d'être soi-même son propre maître. À mi-chemin entre ces deux points de vue, certains répondants affirment que le maître-enseignant est potentiellement toute personne qui prodiguerait un conseil opportun : « *A teacher is every person on my way. There are many people who [say] a small sentence and they really change my way of seeing things. [...] You can get inputs from all over the place.* » (Peter, 33 ans) Le maître-enseignant est aussi potentiellement toute personne qui pratique le dharma et qui donne un exemple grâce à sa conduite morale et à sa discipline. D'un point de vue encore plus global, la nature dans sa totalité est considérée comme un maître-enseignant, comme l'exprime entre autres Ricardo (40 ans) :

EXTRAIT 78)

Tout que j'ai autour de moi sont mes maîtres. [...] Le *guru* qu'on cherche, c'est dedans nous. Ce n'est pas dehors. Ce n'est pas Mooji, ce n'est pas Ramaṇa Mahārṣi. Ou Goenka. Ils t'aident peut-être pour trouver la route, mais à la fin c'est tout dedans nous. Sûrement merci à l'univers et à tout le monde. En même temps, merci à moi. C'est tout une seule chose. On est tous connectés.

Selon cette perspective, ni la paix ni le bonheur ne peuvent être obtenus de l'extérieur et chacun doit les trouver en lui-même : « *It's no master, no guru, no teacher, just me and you and nature! [...] You've got to be free and you have to see it for yourself. [...] You don't need a Buddha, you don't need a guide, you don't need a master. You just need to believe in you.* » (Lori, 50 ans) Ces dernières représentations opposent l'idée selon laquelle la relation entre le maître-enseignant et l'étudiant est centrale à l'idée selon laquelle toute personne est elle-même son propre maître.

L'un des points d'entrée relativement à l'idée selon laquelle toute personne est son propre maître fait référence au fait que la réalité ne peut être comprise qu'au moyen d'une connaissance directe fondée sur l'expérience (pal. *bhāvanāmayāpaññā*), par exemple grâce à

la méditation. De ce point de vue, l'éveil-illumination et la libération sont les résultats d'un choix et d'un effort personnels : « *A big part of Buddhism is your own choice* », souligne John (39 ans) en se référant à son expérience d'un cours de 10 jours de méditation Vipassana. Les instructions et les enseignements du maître-enseignant sont généralement considérés comme nécessaires pour la suite du travail que doit accomplir le pratiquant, comme l'illustre Mathis (48 ans) :

EXTRAIT 79)

[Le maître] est celui qui va donner l'enseignement. Tu en fais ce que tu veux, mais tu sais ce que tu dois faire. [...] Après, quand on a tout reçu, quand on a médité, notre propre esprit est le maître. [...] Si on n'a pas eu avant les informations, les clés pour savoir comment utiliser notre propre esprit, on est dans une confusion monumentale et puis on va [...] avoir des comportements complètement obsolètes qui vont créer de la souffrance pour soi-même et pour les autres.

Le maître-enseignant est alors intérieur et non extérieur. Le choix et l'effort de pratiquer ces enseignements reviennent au pratiquant seul, comme le soulignent les deux extraits suivants :

EXTRAIT 80)

« *Technically Goenka is my teacher. [...] Goenka is an inspiring fellow and he's a wonderful teacher, but in the end you just go and do the work yourself. [...] I just think of him as someone who's really [...] practicing what he preaches. I take inspiration in that to do my own work. [...] [...] He's just the same as all of us. He's probably taken a couple more steps than most of us.* » (Max, 27 ans)

EXTRAIT 81)

« *I have great respect to what I call my teacher. [Goenka] is my teacher and I have great respect for him. [...] The real teacher is within me. It's I who has to work.*

.....
The real essence of Buddhism is that one must work, one must work out his own salvation. Not to depend on anyone else. No [other] person can make one truly happy, it's one's own development, one's own path that you walk. And the efforts that you make, that's your real benefit. » (Craig, 30 ans)

En valorisant l'effort individuel au sein du *bouddhisme, les répondants représentent celui-ci comme une voie difficile qui ne propose pas une satisfaction et un confort superficiels. Brian (62 ans) traite de ce sujet de la manière suivante :

EXTRAIT 82)

« *The perennial challenge for real upright approach to human problems is [that] it's hard. [...] It's much easier to have somebody tell you: "If you have*

faith, Jesus is going to help you." Buddhism is not like that at all. The biggest obstacle is people want comfort, not freedom. That's not what Buddhism offers you. [...] Buddhism does want to serve the deepest kinds of human needs. The only way to do that is to downplay these other needs [...]. These other needs block development. We are not going to give you superficial comfort, but people want superficial comfort. People think they need superficial comfort. There will be this constant tendency to go back to some form of Buddhism that really is a pale reflection of the original [...]. That in one way is a perennial human thing. Buddhism is not going to catter to that, at its best. »

De ce point de vue (qui est surtout celui de répondants pratiquant la méditation Vipassana), il semble que l'authenticité d'une tradition bouddhique dépend proportionnellement de l'importance que celle-ci accorde à l'effort individuel.

Toute personne étant « karmiquement » responsable de sa propre souffrance, la libération ne peut provenir de l'extérieur : « *It's not about Goenka. It's about you doing a technique. [...] I don't need a guru. [...] The main job is on me and myself. There is not a guru that can free [me]. It's about myself.* » (Tina, 26 ans) Des répondants pratiquant la méditation Vipassana considèrent que Goenka est contre l'institution des *guru* et que celui-ci agit tel le Bouddha a agi il y a plus de deux millénaires en enjoignant à ses étudiants de ne pas dépendre de lui. Ils expliquent ainsi que Goenka propose avant tout une technique que tous doivent pratiquer par eux-mêmes afin d'obtenir des résultats. Chacun doit fournir des efforts pour progresser dans le *dhamma*, disent-ils de concert avec Goenka (qu'ils honorent du titre *guruji* ou de l'épithète Goenka-ji). Fournir trop d'efforts peut cependant nuire, et une approche modérée de la pratique est de mise, comme le souligne Cecilia (29 ans) pour qui il importe de trouver un équilibre entre l'effort et le non-effort et Daniel (36 ans) qui a vécu un attachement à la pratique : « *Although I came [to India] full power to meditate and [do] yoga, actually the way is the middle path and you have to lower down your energy a little bit. [...] I progress even better that way. Middle path.* »

4.12. *Saṅgha* : communautés et traditions

Tout en accordant une place centrale à l'individualité au sein du *bouddhisme, les répondants conçoivent que l'appui d'un groupe de personnes dans le cadre de la pratique représente aussi l'un des aspects importants du *bouddhisme. La « communauté », la « famille » et les « amis » du dharma font partie pour plusieurs d'une relation étroite avec l'étude et la pratique

du *bouddhisme. La définition que donne Thomas (33 ans) du *saṅgha* est fort utile en ce qu'elle englobe les diverses conceptions de la communauté que mettent de l'avant les répondants : « *Saṅgha can be divided in [...] a few parts. The saṅgha of enlightened beings and the retinue of masters, and awaken beings currently on earth. It can be the saṅgha of monks in such. It can be the saṅgha of people in your saṅgha.* » Ainsi, les aspects du *saṅgha* sont : 1) l'ensemble des êtres éveillés (bouddhas, *bodhisattva*, *yidams*, *ḍākinī*, etc.); 2) les maîtres-enseignants; 3) les moines et les moniales; et 4) les personnes laïques qui ne sont ni moines ni moniales. Notons l'existence de yogis (tib. *nenjorpa* ou *ngakpa*), qui représentent (au sein du bouddhisme tibétain surtout) un statut intermédiaire entre le monachisme et le laïc.

4.12.1. Communauté des moines et moniales et communauté des yogis

Les répondants emploient en partie le terme *saṅgha* pour désigner l'ordre monastique constitué des moniales ou des moines ordonnés, que ce soit au sein de la tradition du FPMT, ou que ce soit à propos des moniales ou des moines tibétains, thaïlandais ou birmans, entre autres. Les monastères et les communautés monastiques sont, aux yeux des répondants, des expressions manifestes de modes de vie spécifiquement bouddhiques qui ont le pouvoir de susciter chez eux de la curiosité, de l'intérêt, de l'inspiration et de la motivation. Plusieurs des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain et fréquentant les centres du FPMT voient en des moniales et des moines de cette tradition des exemples de sagesse et de compassion. Il n'y a pas de communauté monastique au sein de la tradition de méditation Vipassana. Quelques-uns des répondants pratiquant la méditation Vipassana expriment un certain intérêt envers les personnalités et les enseignements de moniales ou de moines ordonnés soit au sein du bouddhisme tibétain, soit au sein du Theravāda. Finalement, plusieurs interviewés font mention de la présence des moines tibétains (plus rarement celle des moniales) dans la région de Dharamsala comme faisant partie de l'atmosphère « spéciale » du lieu.

Deux des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain s'identifient comme des *nenjorpas* (tib.) ou *ngakpas* (tib.), c'est-à-dire comme des pratiquants yogiques ou tantriques. L'un de ceux-ci décrit la communauté de ses semblables comme une « communauté d'électrons libres » constituée de gens suivant des engagements moraux précis et se concentrant sur la pratique de la méditation tout en « vivant dans le monde ». Le statut

séculier de ce type de pratiquant est toutefois encadré par des vœux ou des engagements moraux ainsi que tantriques. Ce type de pratiquant ne dépend d'aucun monastère et ne suit pas de règles monastiques, mais il respecte cependant les préceptes moraux élémentaires (sk. *śīla*, pal. *sīla*). Au contraire des moines qui sont occupés par les tâches associées au maintien du monastère et des activités de celui-ci, le yogi jouit de plus de liberté et possède davantage de temps pour la pratique de la méditation solitaire. La pratique intensive du bouddhisme représente la raison d'être de ce type de statut, lequel n'est pas nécessairement transmis au moyen d'une ordination. Dans les termes de l'un des yogis, un ngakpa est un pratiquant ésotérique qui « travaille avec le monde [phénoménal] sur un plan très tantrique¹¹¹ » : « *The first part is what to accept, what to reject. Then the second part is learning that you have to get rid of that. The third part is going beyond acceptance and rejection. Learning what the world really is and understanding that it is all really empty.* » La communauté des yogis peut se rassembler pour des pratiques communes, comme une *pūjā*, et ensuite se dissoudre alors que chaque yogi retourne poursuivre sa pratique dans son ermitage. Selon l'un des yogis interviewés, ce sont surtout les Tibétains qui ont su conserver et perpétuer la tradition des yogis. Les données fournies par ces deux répondants précisent les fonctions d'un « ordre monastique *séculier* » au sein du bouddhisme (par opposition à un ordre monastique *régulier* composé de moniales ou de moines assujettis à l'autorité d'une institution monastique¹¹²).

4.12.2. Communauté des pratiquants laïcs

Sur les chemins et les parcours bouddhiques en Inde, d'une destination bouddhique à l'autre, d'un centre de méditation Vipassana à l'autre, nombre de répondants ont vécu et vivent une solidarité avec leurs semblables :

111 Traduction libre de « *working with the world on a very tantric level* ». Pour des motifs de confidentialité, je préserve l'anonymat complet de ces deux répondants.

112 Dans la terminologie chrétienne, il y a un clergé régulier et un clergé séculier (du latin *sæcularis*, « relatif à la vie profane », et *sæculum*, « siècle »). Les ecclésiastiques – membres du clergé régulier – vivent au sein d'une institution monastique ou religieuse particulière, alors que le clergé séculier vit dans le monde (ou dans le siècle). Les personnes laïques vivent dans le monde et ne font pas partie du clergé. Ainsi « laïc » s'oppose à « clergé », et « (clergé) régulier » s'oppose à « (clergé) séculier ». Dans le bouddhisme tibétain, on pourrait qualifier l'ordre des yogis d'ordre séculier dans la mesure où le statut des yogis est intermédiaire entre, d'une part, celui des hommes laïcs et des femmes laïques (sk. et pal. *upāsaka* et *upāsikā*) et, d'autre part, celui des moniales (sk. *bhikṣuṇī*, pal. *bhikkhūṇī*) et des moines (sk. *bhikṣu*, pal. *bhikku*) qui constituent l'ordre régulier (voir Le Nouveau Petit Robert 2007, 448, 804, 1420-1421, 2339).

EXTRAIT 83)

« *You meet the same people in the dharma trail. They always go to the same places, they do the same retreats. So you constantly meet the same people and you become friends. I still have the same friends that I met the first time I came to India. We keep meeting each other. It's very nice.* » (Lara, 36 ans)

EXTRAIT 84)

« *It was nice being in Bodhgayā where you meet people from all traditions and you hang out, you eat together. Elsewhere, in your own country, if you go to a Buddhist center, you meet people from that tradition generally. They're into that tradition, that's all they know. Whereas somewhere like Bodhgayā, you meet people from all traditions, and you talk together. You realize what differences and similarities there are. In terms of Tibetan Buddhism, it's good to see that we all complement each other. If we are open-minded and we have a wholesome attitude towards the teachings, we haven't become too sectarianized, and we haven't got this proud thing that our tradition is the best, some sort of religious neurosis, then we can talk together and it makes sense. Maybe we have slightly different vocabulary. But we can talk about things and have great inspirational discussions where we share these different viewpoints, and we can ask each other about how our views are different.* » (Jeffrey, 29 ans)

Le chemin ou les chemins du dharma en Inde sont le lieu d'expériences et de rencontres qui façonnent le sentiment d'appartenance à une communauté, voire à une tradition. Trois des plus importants centres du FPMT sont situés en Inde et au Népal, et la majorité des centres de méditation Vipassana (dont les plus importants et les plus imposants) dans le monde sont tous situés en Inde. Cette géographie du dharma en Inde n'est donc pas sans influencer les parcours qu'empruntent les voyageurs et les types d'expérience qui sont vécus dans ces lieux particuliers. Ces chemins du dharma s'étendent à l'extérieur de l'Inde, jusqu'en Occident où de nombreux répondants fréquentent des centres du dharma, ou des centres de méditation Vipassana hébergeant des communautés de pratiquants auxquelles ils s'identifient.

EXTRAIT 85)

« *You have Vipassana centers all over the place. If you are looking for a spiritual development, it's the perfect place for that. [...] If I go to the Vipassana center, everyday I'm meeting very nice people. Sharing this kind of experience with them [...], it's a huge inspiration for me.* » (Peter, 33 ans)

Brian (62 ans), qui fréquente les méditations de groupe à Dhamma Sikhara, mais qui ne s'identifie pas à la tradition de méditation Vipassana de Goenka ni au groupe, apporte toutefois un bémol à ces énoncés lorsqu'il affirme : « *We just go in there and sit, and we go out. I like that. But as far as needing to have that be part of my identity, I think it's beside the*

point. » Du point de vue de certains répondants pratiquant la méditation Vipassana depuis longtemps, la méditation et le service constituent une communauté de pratiquants « sérieux » engagés dans le développement de centres de méditation et dans la diffusion du *dhamma* dans le monde.

De nombreux répondants entretiennent des liens étroits avec d'autres personnes au sein de la communauté bouddhique ou de la communauté du dharma par rapport à laquelle ils ressentent un sentiment d'appartenance, que cette communauté soit associée avec un lieu particulier, ou un maître-enseignant, ou une pratique. Ces personnes d'une même communauté sont désignées comme des amis du dharma ou comme des membres d'une famille du dharma plus ou moins élargie :

EXTRAIT 86)

J'ai des amis partout qui sont des amis du dharma. [...] C'est une grande famille. [...] C'est comme l'aspect du guru, c'est important d'avoir des gens qui pensent de la même façon, qui sont dans la même histoire. C'est un soutien énorme pour moi. [...] J'ai besoin de ça dans ma pratique. [...] Pour moi, le *saṅgha*, c'est un truc très important. (Julie, 42 ans)

Ces membres ont en commun des expériences, des pratiques, une terminologie, voire des styles vestimentaires (comme le port du *mālā* autour du poignet), qui sont associés avec le *bouddhisme. Se reconnaissant les uns et les autres en tant que bouddhistes, ou pratiquants du dharma, ou méditants Vipassana, leur culture *bouddhique commune n'a plus à être expliquée ni justifiée. Celle-ci permet entre eux des échanges qui sont dépourvus d'entraves et qui sont fondés dans des attentes partagées. La pratique collective d'une pratique commune, dont les prosternations et la méditation, représente l'un des aspects positifs que permet l'appartenance à une communauté. Ainsi la « pratique spirituelle » (Mathis) contribue à créer et soutenir un sentiment d'appartenance à une communauté de pratiquants, chacun faisant quelque chose qui est perçu par tous comme leur étant commun¹¹³.

À Dharamsala, autour du centre de méditation Vipassana Dhamma Sikhara gravite une communauté de méditants Vipassana qui se côtoient silencieusement lors de séances de méditation en groupe et qui, après ces séances, socialisent autour d'un thé indien dans un *tea shop* situé tout juste à côté de la grille du centre. La méditation en groupe possède des

113 Par exemple, voir l'extrait 45, p. 246.

caractéristiques singulières décrites dans les termes d'une « énergie » ou de « vibrations », comme l'exprime Lori (50 ans) :

EXTRAIT 87)

« I go everyday [to Dhamma Sikhara]. I have been since I've been in Dharamsala. I've been for about a month. It's fantastic, it makes you high and cry, it does all of the things that it's supposed to do. The thing about group meditation is you can feel everyone in the room. We all got our own picture of what it is where you are going, what you are doing. But everyone in the room has a sense of the expectation of meditation. It's beautiful. It blisses you out.

.....
For me, to go [to group sittings] and meditate is just to be in the vibrational room with other people and feel that. »

L'expérience d'un cours de 10 jours contribue à lier des relations entre les pratiquants de la méditation Vipassana et à nourrir un désir de pratiquer celle-ci collectivement. Certains tentent également de centrer leur vie sociale autour de la méditation Vipassana, comme l'illustre Jesse (38 ans) :

EXTRAIT 88)

« I'm trying to associate myself more with people that practice Vipassana. Because I find it easier for me to keep up my practice, when I'm around those people. It doesn't mean I reject anybody else, it's just that I am more actively, consciously trying to meet Vipassana people. »

Afin d'approfondir la pratique de la méditation Vipassana et la conduite juste qui sous-tend celle-ci, certains répondants pratiquant la méditation Vipassana misent essentiellement sur un mode de vie centré sur la méditation et le service dans des centres de méditation Vipassana, en Inde et en Occident.

Le maître-enseignant joue certes un rôle important dans la constitution d'un sentiment d'appartenance à une communauté, surtout chez les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain. Ce rôle est rempli sur deux plans. Premièrement, les étudiants qui prennent refuge auprès d'un même maître-enseignant se considèrent comme des membres d'une lignée, comme des frères et sœurs dans le dharma, comme l'illustre Vicky (59 ans) : *« I took refuge with Lama Yeshé. [...] All of Lama Yeshé's students, all the old students, we all have this bond. »* Deuxièmement, il se crée des liens entre les étudiants qui assistent régulièrement aux enseignements d'un maître-enseignant et qui, parfois, se regroupent pour approfondir ensemble les enseignements délivrés à LTWA ou à IBD :

EXTRAIT 89)

« *Going to [Geshé Sönam Rinchen's] teachings [at LTWA], suddenly joining a little group, people sitting together with a lama up there... [...] Something wonderful about meeting people who are trying to do similar things... Probably this is the same for anyone who has similar interest. [...] I've got the same interest and feel part of the group. [...] I'm so fortunate to have this community for the support. I do feel part of it.* » (John, 39 ans)

Par l'intermédiaire de ses enseignements, le maître-enseignant forme ainsi autour de lui une communauté – plus ou moins éphémère – de personnes qui partagent ensemble des intérêts communs par l'intermédiaire du *bouddhisme : « *Any student of the same teacher, there is a sense of commonality, of shared interests, [of an] extended family, so to speak.* » (Sean, 42 ans) Les répondants pratiquant la méditation Vipassana ne fréquentent généralement pas des enseignements bouddhiques (comme ceux à LTWA, à IBD ou au sein de FPMT). Pour ceux qui y assistent et aussi pour les autres répondants pratiquant la méditation Vipassana, la pratique de la méditation Vipassana constitue plus que les enseignements bouddhiques la base d'un sentiment d'appartenance à une communauté de méditants Vipassana, laquelle aucun des répondants n'a toutefois désignée par le terme *saṅgha*¹¹⁴.

4.12.3. L'appartenance à une tradition

Les répondants pratiquant la méditation Vipassana sont habituellement conscients de la tradition particulière au sein de laquelle leur pratique s'inscrit. Ils reconnaissent en Goenka le représentant actuel de la lignée d'un enseignement « pur » et « originel¹¹⁵ », de même qu'ils ont connaissance d'autres enseignants qui ont précédé Goenka, dont U Ba Khin. Seulement les répondants et Goenka n'associent presque jamais la (tradition de la) méditation Vipassana avec le bouddhisme. C'est une rhétorique de la négation du caractère historiquement bouddhique de la tradition de méditation Vipassana de Goenka qui est mise de l'avant. (Le prédécesseur de Goenka, U Ba Khin, déclarait ouvertement son sentiment d'appartenance au

114 Goenka définit le terme *saṅgha* comme l'ensemble des êtres qui sont parvenus au moins au premier des quatre états de l'éveil (Goenka s.d., jour 7). Aussi, Goenka considère la communauté monastique comme *saṅgha* (Glossaire des termes en pali s.d.), mais il n'affirme pas que les hommes laïcs et les femmes laïques pratiquant la méditation Vipassana constituent un aspect du *saṅgha* (à moins qu'ils ou elles aient atteint le premier état de l'éveil).

115 Comme le dit Goenka : « Avec l'apprentissage du Dhamma, se développe un sentiment de gratitude envers le Bouddha Gotama pour avoir trouvé et enseigné cette technique, et envers ceux qui, avec altruisme, conservèrent à l'enseignement sa pureté originelle tout au long des vingt-cinq siècles passés. » (s.d., jour 10)

bouddhisme, mais ne limitait pas ses instructions aux seuls bouddhistes.) L'insistance que mettent certains répondants pratiquant la méditation Vipassana sur l'universalité de la méditation Vipassana n'exclut pas la possibilité de considérer la méditation Vipassana comme le produit de l'universalisation d'un particularisme qui aurait abouti à une tradition dont l'association avec le bouddhisme est ambiguë¹¹⁶. Malgré l'argument selon lequel le Bouddha n'aurait pas enseigné le bouddhisme – il aurait enseigné le dharma – et que le bouddhisme est une construction qui n'existe pas réellement, il demeure que la grande majorité des répondants pratiquant la méditation Vipassana savent qu'il existe d'autres traditions de méditation de type *vipassanā* (certains pratiquent d'ailleurs la méditation *vipassanā* au sein de diverses traditions) – que celles-ci soient associées explicitement au Theravāda ou non, ou à des enseignants ou des moines (identifiés comme bouddhistes ou non). Le Theravāda est par ailleurs décrit à partir d'éléments particuliers comme des monastères, des moines ou des pays (par exemple le Myanmar ou ex-Birmanie) qui sont traditionnellement et historiquement associés avec la pratique de la méditation de type *vipassanā*.

Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont aussi une conscience de leur propre tradition : ils la reconnaissent comme faisant partie du Vajrayāna, qui lui-même fait partie du Mahāyāna, et parfois ils l'opposent au Hīnayāna¹¹⁷. Certains répondants pratiquant le bouddhisme tibétain situent toutes les traditions bouddhiques sur un même pied d'égalité, alors que la plupart conçoivent une progression qui culmine avec le bouddhisme tibétain, plus particulièrement avec le Vajrayāna (tibétain). Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain conçoivent explicitement leur tradition comme bouddhique et de plus distinguent diverses traditions en son sein. La plupart reconnaissent ressentir un sentiment d'appartenance au bouddhisme tibétain en général, et certains précisent qu'ils se sentent plus proches de l'une ou l'autre des grandes écoles du bouddhisme tibétain : Geluk, Nyingma ou Kagyü¹¹⁸. Pour d'autres, « le bouddhisme tibétain, c'est tout sauf du bouddhisme » (Boris, 31 ans); c'est plutôt du « lamaïsme » ou du « tantrisme ». Deux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain disent, pour leur part, pratiquer et étudier la « tradition Nālandā¹¹⁹ » du

116 Voir par exemple l'extrait 15, p. 203.

117 Voir note 2, p. 192.

118 La seule mention de l'école Sakya a été faite en lien avec le nom d'un lama issu de cette école; aucun répondant ne s'est relié à cette école particulière, ni non plus avec le bön, une tradition tibétaine s'étant constituée parallèlement au bouddhisme tibétain.

119 Voir chap. 3, sect. 3.2.

bouddhisme indien, laquelle tradition ils associent avec les enseignements et les discours contemporains du dalaï-lama, qui dit lui aussi enseigner cette tradition. La tradition Nālandā serait basée sur le « véhicule fondamental » (Nadia, 47 ans). Elle comprendrait entre autres le véhicule du Mahāyāna et la vue philosophique de l'école indienne Mādhyamika Prāsaṅgika, lesquels se sont diffusés au Tibet grâce à l'école tibétaine Geluk (dont le dalaï-lama fait partie), fondée par Lama Tsongkhapa au 17^e siècle¹²⁰.

Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain différencient généralement leur tradition des autres traditions bouddhiques en insistant sur le fait que dans leur tradition un pratiquant cherche avant tout à développer une motivation altruiste en fonction de laquelle il aspire à atteindre l'éveil ou à se libérer pour le bien de tous les êtres. À l'opposé, ils soutiennent que, dans les traditions qui ne sont pas reliées au bouddhisme tibétain, au Mahāyāna ou au Vajrayāna, les pratiquants cherchent à se libérer eux-mêmes avant les autres, d'une manière individualiste ou égoïste. Par ailleurs, le bouddhisme tibétain est associé par ses pratiquants avec le tantrisme ou le tantra qui est décrit comme un véhicule « puissant », une pratique « secrète », rapide et dangereuse comportant le développement de pouvoirs (sk. *siddhi*).

Le zen apparaît à quelques reprises dans les données. Une pratiquante du Zen établit une relation de proximité entre sa tradition et le bouddhisme tibétain qu'elle considère toutes deux comme faisant partie du Mahāyāna – puisqu'elles insistent toutes deux sur la *bodhicitta*. Elle dit voir un lien de parenté entre le zen (qui est pour elle sa tradition d'appartenance), le bouddhisme tibétain et le Theravāda, un lien fondé sur la méditation et le vœu d'aider et de protéger tous les êtres ainsi que sur le vœu de faire le bien et de s'abstenir de faire le mal. Thich Nhat Hanh est pour quelques-uns des répondants un maître-enseignant illustre de la fin du 20^e siècle et du début du 21^e siècle. Selon une répondante, il représente une personnalité bouddhiste et un enseignant exemplaire qui montre la vraie voie de la méditation *vipassanā*. Les communautés locales qui se sont développées entre autres en Amérique du Nord représentent, pour l'un des répondants, un refuge pour la pratique de la méditation et pour l'appartenance à une communauté.

120 Voir chap. 1 et 3.

Il est intéressant de remarquer que pour un certain nombre de répondants, ceux-ci reconnaissent ne pas savoir beaucoup de choses au sujet du bouddhisme comme tel et disent que ce qu'ils savent provient principalement de la tradition qu'ils pratiquent. Les pratiquants du bouddhisme tibétain disent alors que le bouddhisme se limite pour eux au bouddhisme tibétain. Des pratiquants de la méditation Vipassana ont dit ne rien connaître du bouddhisme et ont affirmé qu'ils étaient familiers uniquement avec la méditation Vipassana ou le *dhamma*, ou les deux. Lorsque je les ai interrogés à propos de ce qu'ils croient être l'aspect le plus important du bouddhisme, j'ai dû reformuler ma question pour l'adapter à ce qu'ils connaissaient. Je me suis alors référé aux enseignements du Bouddha, au dharma ou à Vipassana qui pour eux étaient porteurs de sens. Cela explique en partie l'utilisation de la graphie **bouddhisme*. Cependant, la plupart des traditions dénommées au moyen des termes « bouddhisme tibétain », « méditation Vipassana », « Theravāda », « Mahāyāna », « Hīnayāna », « Vajrayāna » et « Zen » sont généralement considérées comme faisant partie d'un ensemble commun au sein duquel des distinctions peuvent être établies. Fréquemment, cet ensemble est nommé explicitement « bouddhisme » (plus souvent par des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain que par des répondants pratiquant la méditation Vipassana). La méditation Vipassana occupe apparemment une position particulière dans cet « ensemble de traditions », puisqu'elle est souvent représentée comme une tradition globalement distincte du bouddhisme tel quel. Qualitativement, la méditation Vipassana est par contre plus souvent comparée avec le bouddhisme tibétain ou le Vajrayāna qu'avec « le bouddhisme », ce qui tend à soutenir l'idée selon laquelle l'opposition Vipassana/bouddhisme n'est pas aussi fonctionnelle que les discours de légitimation (surtout ceux de Goenka) le laissent entendre. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana conçoivent le Theravāda, le Mahāyāna, le bouddhisme tibétain et le Vajrayāna comme bouddhiques. Bien que les pratiquants de la méditation Vipassana font des distinctions entre la méditation Vipassana, d'une part, et l'une ou l'autre de ces traditions, d'autre part, l'importance qu'ils attribuent à des notions comme « enseignement du bouddha » et « dharma » (ou *dhamma*) n'a pas pour seul effet de renforcer le particularisme de la méditation Vipassana mais aussi de mettre en relation – au sein d'un même tout, qu'il soit nommé « bouddhisme » ou non – la méditation Vipassana avec ces autres traditions. Dans la pratique, des répondants pratiquant la méditation Vipassana se retrouvent en des endroits très similaires à ceux fréquentés par les pratiquants du bouddhisme

tibétain (comme LTWA), ou participent à des activités associées au dalaï-lama à Dharamsala. Mais cela est peut-être une exception qui confirme la règle selon laquelle les répondants pratiquant la méditation Vipassana séjournant à Dharamsala s'en tiennent presque exclusivement aux activités du centre Dhamma Sikhara¹²¹.

Les distinctions que les répondants font entre diverses traditions ne sont parfois que de l'ordre dénominationnel, en ce sens que les différences ne sont pas perçues comme essentielles. Ainsi, selon cette perspective, toutes les traditions bouddhiques (incluant la méditation Vipassana) sont similaires (voire égales), puisqu'elles reposent sur un fond commun. Certaines distinctions que des répondants mettent de l'avant visent à identifier des différences fonctionnelles, c'est-à-dire des perspectives ou des manières de faire distinctes qui, pourtant, visent un même but commun. Lorsque des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain remarquent que la motivation altruiste du Mahāyāna ou le vœu du *bodhisattva* est spécifique à leur tradition, ils ne mettent cependant pas en question toutes les autres pratiques qu'ils associent au *bouddhisme et dont ils disent qu'elles sont partagées par le Theravāda, le Mahāyāna et le Vajrayāna. Cependant, l'approche des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain tend à être plus « inclusiviste », en ce sens qu'elle met de l'avant un bouddhisme qui inclut plusieurs pratiques différentes, mais qui ne met pas spécifiquement l'accent sur une seule d'entre elles (si ce n'est l'aspiration de se libérer pour le bien de tous les êtres, qui à proprement parlé n'est pas une pratique). Certains répondants pratiquant la méditation Vipassana soutiennent que le bouddhisme tibétain et la méditation Vipassana possèdent un même noyau, car ils ont un même but et sont fondés tous deux sur le dharma. Ce sont alors seulement les moyens d'atteindre ce but – les « *expedient means* » (Brian, 62 ans) – qui sont perçus comme différents. Mais généralement, l'approche des répondants pratiquant la méditation Vipassana tend à être plus « exclusiviste », en ce sens qu'elle met de l'avant la pratique de la méditation Vipassana telle que l'enseigne Goenka comme le moyen

121 À Bodhgayā cependant, les pratiquants de la méditation Vipassana fréquentent, en plus du centre de méditation Vipassana, les mêmes lieux que les autres pratiquants d'autres traditions, comme le temple de la Mahābodhi et l'arbre de la *bodhi*. Ils font, comme les autres pratiquants, des circumambulations du temple, rendent hommage à l'arbre de la *bodhi*. Ils s'assoient aussi, comme bien d'autres pratiquants, sous l'arbre de la *bodhi* pour méditer. Cependant, on n'observera pas de pratiquants de la méditation Vipassana exécuter des prosternations ou des offrandes du *maṇḍala*, des pratiques associées au Vajrayāna tibétain.

le plus important – voire comme le seul moyen – de se libérer et d'atteindre le but ultime du *nirvāṇa*¹²².

4.13. Conclusion du chapitre IV

La synthèse qualitative des données empiriques concernant les compréhensions des répondants relativement à ce que ceux-ci font, disent et pensent dès lors qu'il est question du « bouddhisme » montre quelques caractéristiques générales qui sont dignes de mention. Premièrement, les diverses représentations mises de l'avant par les répondants à propos d'une grande variété de thèmes manifestent à la fois une autoréférentialité et une convergence en dépit de différences et de moments ponctuels de divergence. En ce qu'elles se réfèrent continuellement les unes aux autres, les représentations sont autoréférentielles non pas simplement parce que le processus de l'entrevue et le guide d'entretien imposent une structure plus ou moins ouverte (ou fermée) sur les réponses potentielles des répondants, mais parce que les notions relativement fortes que les répondants emploient pour expliquer leurs compréhensions du « bouddhisme » impliquent des relations avec d'autres notions issues d'un domaine similaire (tel un champ lexical). Cette autoréférentialité représentationnelle n'est toutefois pas tautologique (c'est-à-dire qu'elle n'est pas vouée à tourner en rond indéfiniment) dans la mesure où elle se structure autour d'un « centre » et est structurée par ledit centre (à ce stade-ci, il serait peut-être plus prudent de parler de « centres » au pluriel). Ce ou ces centres remplissent une fonction plus ou moins symbolique en intégrant, en englobant et en dépassant les aspects particuliers soulevés par les répondants.

Deuxièmement, malgré la diversité des compréhensions, les données analysées et synthétisées expriment plus une convergence vers un centre ou une « réalité partagée » qu'une divergence tous azimuts rendant impossibles les actes mêmes de l'analyse et de la synthèse. Provisoirement, l'hypothèse d'un objet nommé « bouddhisme » permet la formation au sein d'entrevues qualitatives de réseaux denses et étendus de relations plus convergentes que divergentes quant à la forme de cet objet. Comme nous le verrons, d'un point de vue théorique, il n'est question ni de tenter de repérer ce qui générerait en réalité la

122 Il est crucial de noter que ces deux traditions mettent cependant un accent important sur leur universalité (ou universalisme). Ce sont les moyens de construire et de représenter cet universalisme qui varient. Ainsi l'« inclusivisme » et l'« exclusivisme » ne désignent que deux aspects complémentaires d'une même réalité, si l'on peut dire.

substance de cet objet ni de composer un objet homogène, univoque et monolithique qui serait par la suite imposé sur les fragments épars d'une multiplicité d'objets hétérogènes. Nous devons considérer à la fois l'homogénéité et l'hétérogénéité comme deux aspects complémentaires d'une même chose.

Troisièmement, les termes qui sont employés explicitement par les répondants pour qualifier l'objet de leurs compréhensions – à la suite de questions d'entretien intégrant explicitement les termes « bouddhisme », « dharma », « enseignements du Bouddha », « méditation Vipassana », etc. – mettent l'accent plus sur le *bouddhisme comme tel* que sur toute autre réalité. L'analyse et la synthèse montrent cependant que ce sont les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain qui utilisent le plus le terme « bouddhisme » pour désigner l'objet de leurs compréhensions et de leurs pratiques. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana tendent pour leur part à relativiser le « bouddhisme » afin de le remplacer au moyen de termes comme « *dhamma* », « enseignements du Bouddha » et « méditation Vipassana ». Cela est la règle générale, mais les rôles sont parfois inversés entre ces deux types de répondants. Aussi les représentations véhiculées par les répondants pratiquant la méditation Vipassana n'excluent pas l'association de la méditation Vipassana avec le bouddhisme. Les représentants autorisés et désignés de la méditation Vipassana ainsi que du bouddhisme tibétain personnifient des rapports singuliers avec l'identité bouddhique : Goenka (hindou « de naissance ») est laïc et ses assistants-enseignants sont presque tous des laïcs¹²³, alors que les maîtres-enseignants du bouddhisme tibétain sont généralement des moines ordonnés s'identifiant et étant identifiés comme bouddhistes. Cette identification (comme nous le verrons dans le chapitre 8), influe secondairement sur la (re)production du bouddhisme. En définitive, d'un point de vue théorique, ce ne sont pas tant les appellations qui sont associées avec l'objet compris qui importent, mais le fait même de la convergence et de l'autoréférentialité des compréhensions.

Quatrièmement, que les répondants s'identifient au bouddhisme (en tant que bouddhiste) ou non n'affecte que superficiellement – telle la pointe visible d'un iceberg – l'autoréférentialité et la convergence des représentations. Certes, dans les cas où les répondants s'identifient comme bouddhistes et expriment l'importance de cette identité dans

123 Goldberg (2010) fait état d'une moniale ordonnée qui est également assistante-enseignante dans la tradition de méditation Vipassana de Goenka.

leurs vies, la convergence des représentations vers un objet « bouddhisme » circonscrit est plus évidente que dans les cas où les identités déclarées et les représentations mettent explicitement en question le « bouddhisme ». L'analyse montre toutefois que l'affirmation « je ne suis pas bouddhiste » présuppose qu'« être bouddhiste » signifie quelque chose à la fois pour le locuteur et pour une personne autre imaginée ou représentée par ce dernier. Cette affirmation comporte ainsi des manières de penser et de dire l'identité bouddhique, par la positive ou la négative, qui, à leur tour, affectent la formation du « bouddhisme ». La négation même du « bouddhisme » par certains répondants pratiquant la méditation Vipassana (cette négation reposant sur une conception substantialiste du dharma) ne fait pas non plus l'économie de dire ce qu'est ou ce que peut être le bouddhisme, d'une part, et de constituer un jeu de compréhensions qui, somme toute, nous renseigne plus sur le bouddhisme comme tel que sur le non-bouddhisme. Cela est surtout attribuable au fait que l'affirmation et la négation font toutes deux appel à des représentations qui sont plus autoréférentielles et convergentes qu'autre chose. Comme quoi dans les expressions « non-bouddhiste » et « non-bouddhisme », les seconds termes sont plus importants que le « non ».

Finalement, l'autoréférentialité et la convergence des communications contribuent à un processus de différenciation selon lequel ce dont il est question (cette « réalité partagée » nommée « bouddhisme ») est associé avec, comparé à, opposé à ou distingué de la religion ou des religions. L'autoréférence comporte ainsi nécessairement une opération réciproque, celle de l'hétéroréférence. Ces deux opérations sont, du point de vue de la théorie, constitutives de l'acte de l'observation. En termes préliminaires simples, les répondants, en s'observant eux-mêmes comme des participants au sein d'une réalité donnée (en l'occurrence le « bouddhisme ») formulent explicitement ou implicitement des communications concernant les relations entre cette réalité et d'autres réalités similaires avec lesquelles le « bouddhisme » est conventionnellement associé (par exemple la religion ou les religions). Les termes « philosophie », « psychologie » et « science » contribuent également à la construction d'une « essence » du bouddhisme au sein des données. Mais aucun de ces trois termes n'a autant d'effets et de conséquences sur les compréhensions des répondants que la religion. En général, c'est la religion qui amène les répondants à rechercher d'autres termes (« philosophie », « psychologie », etc.) qu'ils jugent plus justes et appropriés pour qualifier la

nature du « bouddhisme ». En s'observant donc eux-mêmes comme des acteurs du « bouddhisme », les répondants formulent des critères qui leur permettent soit de différencier le bouddhisme de la religion ou des religions, soit de poser le bouddhisme comme faisant partie de la religion et comme étant l'une des religions.

La synthèse qualitative des données empiriques et ces quelques remarques préliminaires constituent la base sur laquelle s'appuie une observation sociosystémique (c'est-à-dire une observation à partir de la théorie des systèmes sociaux) du bouddhisme dans la société mondiale. Ayant mis au jour quelques-uns des éléments et quelques-unes des relations qui importent de manière significative aux yeux des répondants, je poursuis dans la deuxième partie avec une introduction approfondie des perspectives théoriques qui sont appliquées par la suite (troisième partie) sur les données empiriques.

DEUXIÈME PARTIE

PERSPECTIVES THÉORIQUES

CHAPITRE V

NIKLAS LUHMANN ET LA THÉORIE DES SYSTÈMES SOCIAUX

Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir.

– Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*,
t. 2 de *Histoire de la sexualité*

L'observation du bouddhisme selon la perspective de la théorie des systèmes sociaux que je propose dans le cadre de cette thèse s'appuie sur des développements théoriques auxquels ont contribué Niklas Luhmann (concernant la théorie elle-même), Peter Beyer (à propos de l'application de la théorie à la religion) et Ignacio Fariás (au sujet de l'application de la théorie au tourisme). La théorie des systèmes sociaux est dense et complexe, tout comme l'est la présentation théorique qui suit. Sa pertinence dans le présent contexte ne peut être défendue *a priori* et nous devons mettre temporairement entre parenthèses tout discours portant sur sa valeur heuristique. L'application de la théorie des systèmes sociaux qui est proposée dans la troisième partie de la thèse contribue à légitimer le choix de cette perspective théorique : les analyses qui y sont mises de l'avant font voir différemment les manières dont se manifeste le bouddhisme contemporain ainsi que les façons dont celui-ci a été et peut être étudié. Dans le but de fournir un arrière-plan suffisant de cette théorie en vue de l'application qui suivra, j'introduis la théorie des systèmes sociaux à partir du concept de la différence qui en est le fondement. Dans l'ordre, ce seront ainsi les thèmes suivants qui sont abordés : 1) les concepts de distinction, de système et d'environnement; 2) les trois

grands types de système dont la théorie des systèmes sociaux se préoccupe (vivant, psychique et social); 3) les concepts de système social et de communication; 4) les concepts d'observation, d'autoréférence et d'hétéroréférence; 5) la différenciation fonctionnelle, les systèmes fonctionnels, ainsi que les problèmes de référence, les fonctions, les codes, les programmes, les éléments centraux et les médias de pouvoir (cette section présente aussi des exemples de systèmes fonctionnels modernes); 6) les systèmes sociaux représentés par les interactions, les organisations et les mouvements sociaux; et 7) la société.

5.1. Système et environnement

Au sein de la théorie des systèmes, l'unité d'analyse – s'il est encore pertinent de parler d'« unité » dans le cadre de cette théorie, on y reviendra – est la différence ou la distinction. Autrement dit, la différence ou la distinction représente l'unité de base à partir duquel la théorie des systèmes se construit. *L'unité de la différence* (et non *la différence de l'unité*, car nous partons de la différence et non de l'unité) – c'est-à-dire la différence en tant qu'unité de base de l'analyse et la différence en tant que constituée par toute opération de base au sein d'un système – est une construction de l'observation. Car pour voir la différence, l'observation doit la saisir pour objet. Mais la différence est aussi une donnée de l'observation, car l'observation procède nécessairement par distinction entre une chose et une autre. La théorie des systèmes sociaux – une théorie de la différence, à l'opposé des théories plus classiques de l'identité – introduit un changement de paradigme important, car elle ne reconnaît plus comme opérationnelle la distinction totalité/partie qui est au cœur des compréhensions humanistes de la société (la société entendue comme une totalité constituée de la somme de ses parties, ou une totalité dépassant la somme de ses parties, la partie irréductible de la société étant conçue comme l'être humain).

La théorie des systèmes sociaux introduit une nouvelle distinction, ou plutôt une nouvelle perspective pour observer les modes de fonctionnement du monde social : la distinction entre système et environnement. Un système cherche toujours et constamment à se distinguer de son environnement, c'est-à-dire à maintenir une frontière entre lui et son environnement. La théorie des systèmes sociaux introduit aussi le concept de systèmes ouverts, c'est-à-dire des systèmes qui entretiennent des relations avec leurs environnements, bien que les systèmes fonctionnent de manière autopoïétique (du nom *autopoïèse*, issu du

grec *auto*, « soi-même », et *poièse*, « production »). C'est-à-dire qu'un système ne peut se maintenir qu'au moyen d'opérations autoréférentielles ne prenant que pour objet – et ne reproduisant que – ses propres éléments : « *The theory of self-referential systems maintains that systems can differentiate only by self-reference, which is to say, only insofar as systems refer to themselves [...] in constituting their elements and their elemental operations.* » (Luhmann 1995, 9) Un système doit ainsi, d'une part, introduire la différence système/environnement dans son fonctionnement même, afin de sélectionner les éléments qui lui sont propres et, d'autre part, se référer constamment à ses propres éléments afin de se reproduire. L'autopoïèse signifie donc que, d'une part, les systèmes sont fermés opérationnellement, car ils ne peuvent reproduire les éléments de leurs environnements, mais que, d'autre part, ils sont aussi ouverts, car sans la distinction système/environnement un système ne peut se différencier sur la base de ses éléments propres : « *Self-reference can be realized in the actual operations of a system only when a self (whether as element, process, or system) can be identified through itself and set off as different from others.* » (Luhmann 1995, 10) Les éléments d'un système sont ainsi constitués par un processus sélectif de différenciation, lequel permet la construction même des éléments du système.

Par ailleurs, les éléments d'un système ne sont des éléments de ce système que parce qu'ils sont liés entre eux par des relations. Les éléments et les relations composent ainsi tout système et, dans les mots de Luhmann, aucun d'entre eux n'a préséance sur l'autre : « *The element is constituted as a unity only by the system that enlists it as an element to use in relations [...].* » (1995, 22) Un élément est ainsi constitué en une unité d'un système seulement en dépendance de relations qui dépendent elles-mêmes d'autres éléments. Ainsi le concept de relation relativise celui d'élément au sein de la théorie des systèmes sociaux : « *Unity can come about only through a relational operation, [...] it must be produced and [...] it does not exist in advance as an individual, a substance, or an idea of its own operation.* » (Luhmann 1995, 33) Un système est un système autopoïétique s'il constitue lui-même ses propres éléments et ses propres relations et si cette constitution est faite toujours en référence à d'autres éléments et relations du système : « *One can call a system self-referential if it itself constitutes the elements that compose it as functional unities and runs reference to this self-constitution through all the relations among these elements, continuously reproducing its self-constitution in this way.* » (Luhmann 1995, 33) Pour cette

raison, les systèmes sont opérationnellement fermés et aucun système ne partage avec un autre des relations et des éléments fondamentaux (à moins, possiblement, qu'il ne soit question d'un système et de ses sous-systèmes). Autre corollaire : les systèmes ne possèdent pas d'élément final ou définitif, car tout « dernier » élément potentiel d'un système peut être relié avec un autre élément de ce système.

La complexité du monde, si nous pouvons nous exprimer ainsi (c'est-à-dire la surabondance de possibilités qui peuvent être sélectionnées comme des éléments), impose une contrainte sélective sur les systèmes. Les systèmes ne peuvent pas saisir toutes les possibilités offertes et constituer chacune d'elles comme ses éléments : ils doivent nécessairement faire une sélection. La complexité imposant une obligation de faire des sélections, cette obligation impose à son tour une forme de contingence sur ces sélections, car toutes les possibilités ne sont pas toutes offertes en un même temps et en un même lieu et parce que, à cause de conditions données, tous les éléments ne peuvent pas être reliés à tous les autres éléments. Les processus de sélection d'éléments au sein de la complexité sont ainsi des processus de réduction de la complexité, laquelle permet de reconstruire un réseau complexe d'éléments et de relations en un réseau comportant moins de relations et d'éléments (Luhmann 1995, 26). Cette reconstruction s'appuie dès lors sur des contingences et aussi sur des conditions qui façonnent les modes de réduction de la complexité, c'est-à-dire des modes de sélection. Le conditionnement de la sélectivité amène une meilleure organisation des réseaux d'éléments et de relations au sein du système, et permet progressivement au système de se développer de manière de plus en plus complexe, c'est-à-dire de construire de plus en plus de relations et d'éléments. Une autre manière de comprendre la complexité est de la définir comme l'indétermination d'un système par rapport à la différence système/environnement, c'est-à-dire comme un manque au sein d'un système d'éléments et de relations pouvant servir à traiter ou décrire (a) ce qui compose l'environnement du système ou (b) le système lui-même (Luhmann 1995, 27-28).

Les relations entre un système autopoïétique et son environnement ne sont pas du même ordre que celles autoréférentielles qui sont internes au système. Car l'autoréférence systémique nécessite la reproduction d'éléments et de relations internes au système, les relations du système à son environnement ont pour fonction, d'une part, de définir plus

clairement la distinction système/environnement et, d'autre part, de provoquer une « réponse » du système par rapport à son environnement, laquelle réponse est formulée dans les termes (éléments et relations) propres au système. Les systèmes se constituent ainsi sur la base de *processus autoréférentiels de différenciation*, ce qui implique de considérer dans la formation d'un système le processus de différenciation du système par rapport à son environnement et le processus de reproduction autoréférentielle des relations et des éléments. Les relations et les éléments sont des relations et des éléments d'un système non pas par nature ou par essence, mais grâce à une différenciation systémique qui construit l'unité de l'élément. D'où l'intérêt de traiter de l'*unité de la différence* pour décrire les systèmes au sein de la théorie des systèmes sociaux. Les relations entre le système et son environnement sont conceptualisées au moyen du concept d'interpénétration (Luhmann 1995, chap. 6) ou de couplage structurel¹ : « *Structural coupling is a state in which two systems shape the environment of the other in such a way that both depend on the other for continuing their autopoiesis and increasing their structural complexity.* » (Moeller 2006, 19). Le couplage structurel entre un système et son environnement, par exemple entre un système *A* et un système *B* faisant partie de l'environnement de *A*, n'implique en aucun cas une transformation des éléments de *A* en des éléments de *B*. L'inverse est également impossible². Le couplage structurel exprime plutôt l'idée selon laquelle deux systèmes, qui sont chacun un environnement pour l'autre, peuvent se constituer mutuellement quand, de manière réciproque, la complexité de l'un influence la sélectivité autoréférentielle au sein de l'autre. Autrement dit, il y a couplage structurel quand deux systèmes se développent réciproquement en construisant de nouveaux éléments et relations qui sont des sélections réduisant la complexité de l'autre système. Chacun des deux systèmes augmente ainsi sa propre complexité interne.

Les frontières d'un système sont indéterminées, en quelque sorte, car nous ne pouvons décider si elles font partie du système ou de l'environnement. Ce sont ainsi les opérations autoréférentielles au sein du système qui restreignent les possibilités de sélection et qui excluent de la sorte la formation de certains éléments dans le système. Les éléments sont

1 Traduction libre de « *structural coupling* ».

2 Deux systèmes qui sont couplés structurellement n'ont pas d'éléments en commun et on ne peut pas se représenter ces systèmes au moyen de diagrammes, par exemple les diagrammes de Venn. Les deux systèmes demeurent par conséquent un environnement l'un pour l'autre.

toujours spécifiques à un système (deux systèmes ne partagent jamais un élément commun), mais les relations peuvent traverser les frontières. Les frontières servent ainsi à la fois à séparer et à connecter un système et son environnement (Luhmann 1995, 28-30). C'est pourquoi les systèmes autopoïétiques sont à la fois clos sur eux-mêmes, à cause de la reproduction nécessairement autoréférentielle de leurs éléments, et ouverts sur leur environnement, car un système ne se constitue de manière autoréférentielle qu'en référence à la distinction système/environnement et en réduisant la complexité de son environnement.

5.2. Les systèmes autopoïétiques

Dans le « monde », c'est-à-dire dans l'univers des possibles indéfinis, il y a plusieurs types de systèmes. Un système étant toujours composé d'éléments qui lui sont propres, on désigne les systèmes en fonction du type d'éléments qui est au cœur de la reproduction autoréférentielle.

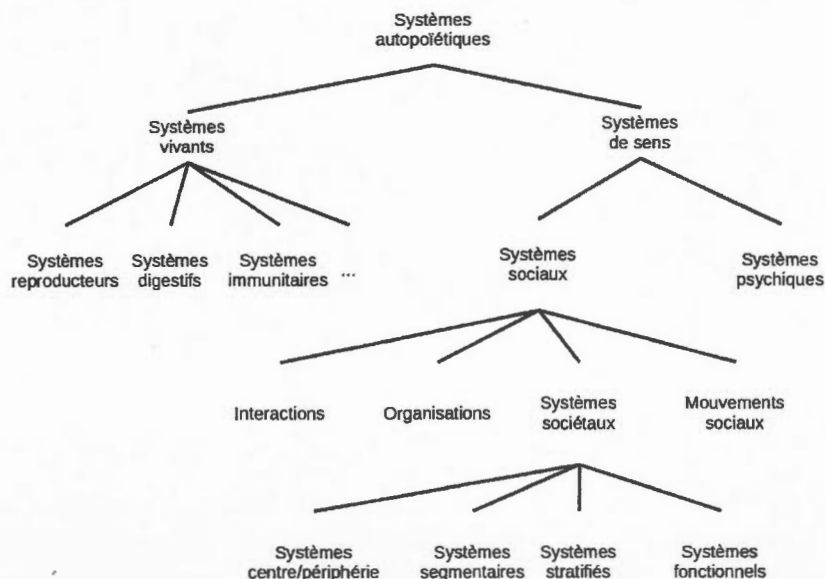


Illustration 5.1 : Les systèmes autopoïétiques (adapté de Luhmann 1995, 2; Moeller 2006, 9)

Les systèmes les plus importants pour la théorie des systèmes sociaux sont : les systèmes de communications (systèmes sociaux), les systèmes vivants (cellules, organismes, organes,

corps, etc.) et les systèmes psychiques (de la pensée ou de la conscience). Les systèmes sociaux et les systèmes psychiques ont en commun le fait que tous les deux reposent sur le *sens*, lequel est cependant traité de manière différente par chacun de ces deux systèmes. Graphiquement, nous pouvons représenter la typologie des systèmes autopoïétiques comme dans l'illustration 5.1. Notons que chacun des systèmes représentés dans l'illustration 5.1 est un environnement pour chacun des autres systèmes. La première remarque, et la plus importante, concerne l'être humain. Ce dernier n'est pas conçu comme l'unité d'analyse de la théorie des systèmes sociaux. En fait, l'être humain est considéré comme un assemblage – un agrégat (sk. *skandha*, pal. *khandha*), dirions-nous en utilisant la terminologie bouddhique – de systèmes structurellement couplés, incluant des systèmes psychiques, des systèmes sociaux et des systèmes de la vie. L'être humain ne se réduit pas à un seul de ces systèmes et ne transcende aucun d'entre eux. Il est le produit complexe du fonctionnement de plusieurs systèmes et sous-systèmes structurellement couplés. Mais chacun des systèmes et sous-systèmes constitutifs de cet assemblage que l'on appelle « être humain » fonctionne de manière autoréférentielle et maintient son autonomie vis-à-vis des autres systèmes qui, en fait, font partie de son environnement. L'être humain ne se retrouve donc pas au cœur des systèmes sociaux, mais fait plutôt partie des conditions de possibilité de ces systèmes.

En tant que « systèmes de sens³ », les systèmes sociaux et les systèmes psychiques sont couplés structurellement au moyen du langage qui permet un va-et-vient constant entre eux. Le langage n'est cependant pas le propre des systèmes sociaux ni des systèmes psychiques. Il est le produit d'un couplage structurel qui permet aux deux systèmes d'établir entre eux des relations, mais il ne se réduit jamais à l'un ni à l'autre. Au sein de la théorie des systèmes sociaux, le langage n'est pas conçu comme la matière première des systèmes sociaux – c'est-à-dire comme constitutif des éléments de ceux-ci. Le langage, bien qu'il soit le moyen utilisé pour traiter une information entre les systèmes sociaux et les systèmes psychiques, ne possède pas un sens qui soit opérationnel au sein de ces deux systèmes. Autrement dit, bien que les systèmes sociaux et les systèmes psychiques opèrent de manière autoréférentielle en reproduisant du sens, aucun d'eux ne possède la particularité de reproduire le langage en son sein.

3 Traduction libre de « *meaning systems* » (Luhmann 1995, chap. 2). En allemand, Luhmann emploie « *Sinn* » qui, selon Fariás (2008, 27) devrait se traduire par l'anglais « *sense* » et non par « *meaning* ». Voir aussi Moeller (2006, 65-71).

Luhmann conçoit le « sens » – tout en mettant en garde contre les définitions substantives – à partir d'une perspective fonctionnelle qui relie le sens au mode de fonctionnement des systèmes autopoïétiques. De ce point de vue, le sens se construit toujours de manière autoréférentielle. Confronté à toutes les possibilités offertes par la complexité du monde, le sens prend forme en tant que réseaux sélectifs d'éléments et de relations qui excluent nécessairement d'autres possibles. Le monde est alors entendu comme l'« horizon ultime du sens » (Luhmann 1995, 69) et ne peut être surpassé. Autrement dit, tous les possibles sont contenus *dans* le monde et toute tentative d'imaginer un possible *hors* du monde ne fait qu'élargir cet horizon, car toute réflexion *sur* le monde se situe *dans* le monde. Par ailleurs, le monde, en tant qu'horizon ultime du sens, est toujours particularisé en fonction de l'autoréférentialité d'un système : la différence système/environnement particulière à un système est constituée en une unité qui est le monde pour ce système. En d'autres termes, pour tout système le monde est l'unité de sa propre différence entre système et environnement. Le monde, le sens, l'unité et la différence sont donc construits en dépendance les uns des autres, et aucun ne possède de valeur fondamentale. Le sens se fait au sein des systèmes autopoïétiques fermés, en lien avec l'ouverture infinie (ou indéfinie) du monde (ou de la complexité de l'environnement). Les systèmes de sens sont instables, en ce qu'ils ne peuvent maintenir le sens sans générer constamment du sens. La différence entre *ce qui a du sens* (le sens) et *ce dont le sens n'est pas encore déterminé* (les possibles indéfinis) est continuellement reformulée au cœur des opérations de sens. La différence dont il est ici question n'est pas entre *sens* et *non-sens*, car le non-sens fait partie des productions du sens. Les opérations du sens constituent, de manière autoréférentielle, la différence sens/possibles indéfinis, sans que cette différence préexiste les opérations sélectives du sens : la différence est à tout moment réactualisée au moyen des constructions du sens. Le sens n'est cependant pas tautologique (le sens qui reproduit le sens qui reproduit le sens...), parce qu'il traite de l'information. L'information est un événement qui fixe un élément d'un système dans le temps et qui, de ce fait, rend l'élément utilisable pour des opérations autoréférentielles (par défaut, les éléments sont « virtuels » et « en attente » d'opérations qui les constitueront en les reproduisant). Dans les termes de Gregory Bateson que Luhmann cite, « un bit d'information est une différence qui fait une différence » (Gregory Bateson cité par Luhmann 1995, 40; traduction libre). Le sens sélectionne ainsi une information, reproduit celle-ci et, en la

reproduisant, l'information en tant que « point fixe » est perdue. Les opérations de sens effectueront ainsi d'autres opérations sélectives qui reproduiront du sens en le formant autour d'éléments fixés sous la forme d'information.

Les systèmes sociaux et les systèmes psychiques, les deux seuls types de système de sens, fonctionnent donc sur la base de la reproduction autoréférentielle du sens au moyen de la fixation d'éléments sous forme d'information. La différence entre ces deux systèmes repose sur la distinction entre conscience et communication. Les systèmes psychiques se reproduisent au moyen de la conscience, alors que les systèmes sociaux se reproduisent au moyen de la communication. Les opérations de la conscience traitent des pensées et celles de la communication, des communications. Dans les deux cas, ce sont des opérations de sens, ce qui les différencie est la forme que prennent ces opérations : « *Psychic and social systems are distinguished according to whether consciousness or communication is chosen as the form of operation.* » (Luhmann 1995, 98) Le sens ne se manifeste jamais ponctuellement et indépendamment. Le sens est toujours recréé au moyen de processus de reproduction : « *Meaning can insert itself into a sequence that is bound to bodily feelings; then it appears as consciousness. But Meaning can also insert itself into a sequence that involves others' understanding; then it appears as communication.* » (Luhmann 1995, 98)

L'être humain ne se réduit ni aux systèmes psychiques, ni aux systèmes sociaux, ni aux systèmes vivants. Chacun de ces systèmes reproduit des éléments qu'il constitue lui-même et qui ne sont persistants que grâce à des opérations autoréférentielles. Ces opérations contribuent par le fait même à la différenciation du système par rapport à l'environnement. Les systèmes psychiques sont dans l'environnement des systèmes sociaux, et *vice versa*. Les opérations de la conscience influencent, grâce au couplage structurel, les opérations de la communication, et *vice versa*. Mais les pensées ne sont pas des communications, de la même manière que des communications ne sont pas des pensées. Les pensées et les communications contribuent de manière distincte à reproduire du sens, mais le sens ne se constitue jamais comme une donnée absolue les précédant et les surpassant. Un système psychique ne peut reproduire que ses propres pensées, lesquelles ne peuvent être extériorisées par aucun moyen propre aux opérations de la conscience. Les systèmes psychiques sont ainsi fermés les uns par rapport aux autres. C'est le couplage structurel avec les systèmes sociaux qui permet à une

opération consciente de sens d'être « traduite » en une opération communicationnelle de sens. Alors que les opérations conscientes de sens ne dépendent que de processus sélectifs et de fixation d'éléments sous forme d'information, les opérations de la communication dépendent d'une synthèse de sélections qui dépasse la seule conscience (Luhmann 1995, 99).

5.3. Systèmes sociaux et communication

Les systèmes sociaux sont des systèmes de la communication dont les éléments sont des communications. Une communication n'est pas un message comme nous pourrions le penser. Plutôt que de fournir une définition analogique de la communication qui serait inspirée du modèle du destinataire qui « communique » un « message » à un destinataire, un modèle trop simpliste, Luhman développe une conceptualisation de la communication qui repose sur la différence. Une communication est un processus tripartite de sélection qui comprend : une information, un « acte d'expression⁴ » (ou énonciation) et une compréhension. Une communication est toujours une sélection concomitante de trois parties qui sont produites en même temps. Il n'y a pas de « message » ou d'information qui précède ou qui détermine essentiellement la nature d'une communication. Il n'y a pas non plus de sujets qui communiquent, mais seulement des communications. Ce sont les communications qui communiquent. Les « sujets » de la communication – *alter* et *ego* – sont en fait le produit de la communication. C'est la communication qui constitue les actions d'*alter* et *ego* sous la forme de communications. *Alter* et *ego* n'ont, dans le système social, aucune existence propre, aucune existence au-delà de la communication. L'être humain est, dans la théorie des systèmes sociaux, dans l'environnement du système social. Il n'est pas non plus un système autopoïétique comme tel. Dans la communication, *alter* et *ego* sont des *personnes* qui sont produites par la communication pour que soit attribuées des communications à des points fixes conçus comme des unités. Les processus d'attribution des rôles *alter* et *ego* reposent sur l'attribution du sens au sein de la communication. Cette attribution repose elle-même sur la distinction interne/externe. Lorsque la sélection de sens est attribuée à un état externe au système (c'est-à-dire à l'environnement), il y a production d'une *expérience* et celle-ci

4 J'utilise « acte d'expression » à la suite de Farías (2008, 27) qui emploie le terme « *act-of-expression* » pour traduire le terme allemand « *Mitteilung* » : cet emploi permet d'englober toute forme d'expression à l'aide du langage ou d'autres moyens, comme au moyen du corps ou d'objets.

reproduit le sens. Lorsque la sélection de sens est attribuée à un état interne au système, il y a production d'une *action* et celle-ci reproduit le système social (Luhmann 1995, 83-84).

Martucelli explique :

La question consiste alors à savoir si Alter doit avant tout être considéré par son action ou par son expérience, et si Ego doit coordonner avec la sélection d'Alter sa propre action ou plutôt son expérience (dans ce contexte, action – *Handeln* – veut dire une sélection du système; expérience ou vécu – *Erleben* – une sélection de l'environnement). (1999a, 165)

Et il précise plus loin :

Luhmann dégage quatre constellations différentes : (1) par la communication de son vécu intérieur Alter active un vécu intérieur d'Ego [...]; (2) le vécu intérieur d'Alter mène à un agir d'Ego [...]; (3) l'action d'Alter est vécue seulement intérieurement par Ego [...]; l'action d'Alter produit une action d'Ego [...]. (Martucelli 1999a, 592 note 38)

Alter et *ego* sont des produits de la communication tout comme ils produisent tous deux la communication. Leurs rôles spécifiques et les attentes qui les caractérisent varient nécessairement d'un système social à un autre.

Face aux problèmes de la complexité ou de l'indétermination, les *structures* et les *thèmes* constituent des moyens particuliers permettant de conditionner les processus sélectifs au sein du système. Les structures sont des « sélection[s] de possibilités restreintes de mise en relation des éléments, l'incertitude induite par l'avenir se trouvant ainsi réduite » (Ferrarese 2007, 53). Les thèmes sont des condensations structurelles, des réseaux de structures qui permettent la simplification du processus de sélection du sens et de réduction de la complexité. La thématization par la communication crée un champ réduit de possibilités et ainsi facilite les opérations subséquentes de sélection et de production du sens par la communication. Dans la mesure où les attentes par rapport à la communication sont partagées entre *alter* et *ego*, l'indétermination du système par rapport à son environnement est restreinte et les probabilités de succès de la communication sont accrues.

Ainsi, selon cette perspective, bien qu'il faille présupposé deux interlocuteurs potentiels – *alter* et *ego* – pour qu'une communication ait lieu, il n'y a pas de message prédéterminé ou intrinsèque qui soit échangé, ni non plus d'agents substantifs de la

communication. L'information, en tant que sélection à partir d'un répertoire de possibilités (Luhmann 1995, 140), est construite par la communication. La communication est un processus de sélection du sens (comme la pensée), mais elle traite l'information de manière à ce que le sens dépasse les limites de la pensée seule. Ainsi la communication construit une expression pour l'information sélectionnée. Luhmann explique en ces termes comment une communication est complétée : « *Communication emerges only if [the] difference [between information and utterance] is observed, expected, understood, and used as the basis for connecting with further behaviors.* » (Luhmann 1995, 141) Sans la différenciation entre ce qui constitue l'information et ce qui constitue l'expression, il ne peut donc pas y avoir de compréhension. Nous ne pouvons savoir s'il y a eu ou non compréhension sans que de nouvelles communications soient produites en lien avec la communication de référence. La compréhension n'est pas une saisie du sens, mais elle est seulement une autre manière distincte (en comparaison avec l'expression) de traiter le sens. Toute communication est donc autoréférentielle, car une communication ne se suffit jamais à elle seule. Nous ne pouvons pas traiter d'une communication donnée sans produire des communications subséquentes qui réfèrent à une chaîne de communications dont fait partie la communication donnée. La communication est ainsi un processus autoréférentiel. Elle est un processus précisément parce qu'elle repose sur des constructions sélectives conditionnées par l'usage et par la nécessité de réduire la complexité.

Les éléments d'un système social sont des communications autoréférentielles qui contribuent au processus autopoïétique du système. Ce processus autopoïétique fait usage des communications pour produire ainsi que traiter le sens et pour ainsi reproduire au sein du système les contenus qui contribuent à différencier le système et l'environnement. Un système social dépend, d'une part, de l'autoréférentialité de ses communications. Bien que toutes les communications soient référentielles, elles ne sont pas limitées, par définition, à l'intérieur d'un système social. Les relations entre le système social et l'environnement, lorsque l'environnement est un autre système social par exemple, sont construites également au moyen de la communication. Un système social peut donc communiquer par rapport à d'autres systèmes sociaux (voire d'autres systèmes psychiques ou vivants). D'autre part, un système social peut communiquer par rapport à lui-même, c'est-à-dire qu'il peut produire des communications qui prennent pour objet d'autres communications qui sont attribuées à ce

système. La communication même attribue les communications au système ou à l'environnement, ce qui revient à dire que la communication construit sa propre autoréférentialité. Une convergence des communications est nécessaire pour que l'on puisse parler de la formation d'un système social sur la base de ces communications. Les communications contribuant à l'autopoïèse d'un système sont autoréférentielles – elles se réfèrent les unes aux autres en tissant un réseau de relations de sens qui possède la propriété de conditionner à son tour les processus de sélection autoréférentielle. Le concept de « convergence » traduit l'autopoïèse systémique nécessaire à la reproduction du système. Mais puisque tout système repose sur une distinction système/environnement, la convergence renseigne également au sujet de la divergence qui constitue la frontière système/environnement ainsi que les éléments qui sont rejetés du système. Une communication n'est donc pas une entité qui possède une nature, une substance ou une essence propre. Tout discours sur la nature ou la substance d'une communication est une communication qui contribue à reproduire la communication, tout simplement.

5.4. Observation et hétéroréférence

Les systèmes sociaux peuvent communiquer par rapport à eux-mêmes ou par rapport à d'autres systèmes. Toute communication se réfère à des communications antérieures, voire à des communications à venir, en réponse à la contrainte de devoir faire des sélections visant à réduire la complexité. Il est question d'*autoréférence* lorsque la sélection opérant au sein des processus sélectifs constitutifs de la communication construit un réseau fermé d'éléments et de relations. Un système est fermé opérationnellement, c'est-à-dire sur le plan de la reproduction de ses éléments, mais est ouvert sur l'environnement. La communication autoréférentielle n'est pas suffisante pour assurer l'autopoïèse systémique, car pour éviter la tautologie le système doit concomitamment traiter la différence système/environnement au sein de ses processus autopoïétiques. Pour ce faire, les systèmes sociaux font usage de l'*auto-observation* qui n'est nulle autre que le traitement de distinctions :

« Self-observation is the introduction of the system/environment distinction within the system, which constitutes itself with the help of that distinction; self-observation is thus the operative factor in autopoiesis, because for elements to be reproduced, it must be guaranteed that they are reproduced as elements of the system and not as anything else. » (Luhmann 1995, 36-37)

L'auto-observation est une forme de la communication qui fait usage de la distinction système/environnement pour spécifier quelles sont les communications qui font partie du système. Elle est aussi une forme de réduction en ce qu'elle réduit sous forme d'*action* les événements communicationnels qui doivent être reliés les uns aux autres (Luhmann 1995, 170). Les communications autoréférentielles déclarent, explicitement ou implicitement, appartenir à un système (Luhmann 1995, 456) et l'auto-observation prend pour objet ces communications autoréférentielles en les examinant à la lumière de la distinction système/environnement. Une communication autoréférentielle qui exprime explicitement son appartenance au système et qui fait une relation avec la différence système/environnement est donc de l'ordre de l'auto-observation. Pour établir la relation à la différence système/environnement, la communication ne se limite pas cependant qu'à l'autoréférence, car elle doit traiter également la complexité de l'environnement. Ce traitement de l'environnement au sein de ce type de communication est appelé *hétéroréférence*. L'auto-observation est complète, donc, lorsque, d'une part, elle est une communication autoréférentielle qui déclare explicitement ou non son appartenance au système et, d'autre part, cette communication réintègre dans la formation du sens la distinction système/environnement.

La compréhension dépend de l'auto-observation, puisqu'elle est une « réaction » à un acte d'expression (qui lui-même véhicule une proposition quant à la position de la communication au sein d'un système donné). La communication étant un processus conditionné de sélection et de formation du sens, les systèmes se forment sur la base de tendances et de modes de réduction réitérés. La compréhension, en tant qu'attente de la réussite de la communication, repose sur l'autoréférentialité des communications qui fait que ce n'est pas n'importe quoi qui peut avoir du sens n'importe où et n'importe comment. L'information, comme unité de la différence au sein de la communication, traite une distinction que la compréhension doit pouvoir interpréter, au moyen de l'auto-observation, comme faisant partie d'un système cohérent par rapport à son environnement :

« *Understanding requires observation with the help of the system/environment difference; it requires that one interpret [sic] the system to be understood as a system that is meaningfully oriented to its own environment.* » (Luhmann 1995, 88)

Les systèmes sociaux, en tant que systèmes de sens, sont ainsi au cœur de la « réalité » et du « monde ». Le sens n'est pas une donnée ontologique de la communication, mais est plutôt le produit de systèmes autopoïétiques :

« The world's sense and essence is what autopoietic, sense-processing systems make it to be. The world is nothing specific as such. It only becomes something that makes sense by being observed as such by systemic operations. It is not the world that determines the sense that systems make, it is rather the systems that determine the sense the world makes – and thereby its reality. » (Moeller 2006, 69)

De ce point de vue, la réalité, le monde ou le sens ne précèdent ni ne surpassent la communication, car toute communication en ce sens s'appuie sur la communication et reproduit la communication. L'auto-observation « valide » ainsi le processus de la communication autoréférentielle au sein des systèmes sociaux autopoïétiques qu'elle permet de former.

L'observation, dans son acception plus élargie, est une opération de distinction entre ce qui est observé et ce qui n'est pas observé (observé/non observé), d'une part, et entre ce qui est observé et ce qui observe (observé/observateur), d'autre part. L'observation construit et traite ainsi une distinction en désignant son propre côté de la distinction et non l'autre (Luhmann cité par Moeller 2006, 69). Les systèmes sociaux sont des systèmes qui sont à la fois observés et observateurs. Ils se forment en fonction de références croisées (autoréférence et hétéroréférence) produites par des systèmes sociaux qui s'observent eux-mêmes tout en observant les autres. L'observation du système par lui-même est une condition de la formation de ce système en tant que système observateur, de la même manière que les opérations d'auto-observation sont la condition de la formation de ce système en tant que système observé. Un système ne se forme pas lui-même comme un système observé sous l'effet des observations que produisent d'autres systèmes à son égard. Un système ne se forme comme un système observé que lorsqu'il « réagit » aux observations des systèmes observateurs en produisant ses propres observations au moyen de l'auto-observation.

5.5. Différenciation fonctionnelle et systèmes fonctionnels

La théorie des systèmes sociaux distingue quatre types de systèmes sociaux : les interactions, les organisations, les mouvements sociaux et les systèmes sociétaux. Les systèmes sociétaux comprennent quatre sous-types de systèmes : les systèmes segmentaires, les systèmes différenciés sur la base de la distinction centre/périphérie, les systèmes stratifiés et les systèmes fonctionnels (voir l'illustration 5.1, p. 308). Ces formes de différenciation ne sont pas exclusives, et deux ou plusieurs types de différenciation peuvent être manifestes au sein d'une société donnée.

Cependant, les sociétés prémodernes manifestent généralement un ou plusieurs des trois systèmes sociétaux précédant la différenciation fonctionnelle. La différenciation segmentaire est la plus simple d'entre elles. Elle repose sur la formation d'unités sociales équivalentes et interchangeable fondées sur l'appartenance à la lignée familiale ou à la tribu. Les sociétés différenciées de cette façon reposent principalement sur la communication en face à face et ses sous-ensembles sont indépendants les uns des autres. Ce sont des sociétés que l'on peut qualifier de locales dans la mesure où l'étendue de leurs communications est relativement restreinte. Les sociétés centre/périphérie reposent sur un principe asymétrique de constitution de sous-systèmes qui s'approprient et contrôlent les structures de la communication. Il se développe ainsi des formes spécialisées de la communication qui sont l'apanage d'un segment différencié de la société. Dans ce cas, la différenciation centre/périphérie opère au sein même de sociétés segmentaires, car une différenciation segmentaire pure est pratiquement impossible. Une lignée ou une tribu tentera toujours d'exercer une domination sur d'autres, mais le centre de cette domination peut, dans une société où la différenciation centre/périphérie est faible, être continuellement changeant et ne pas être localisé au sein d'un sous-groupe de la lignée ou de la tribu. Ainsi une lignée puissante reste une lignée, et une tribu puissante, une tribu. La prédominance de l'une des formes de différenciation sur une autre est ce qui caractérise une société. Lorsque la différenciation centre/périphérie constitue des « poches » de pouvoir au sein d'un segment et que la segmentation se trouve subordonnée à ce principe asymétrique, on voit apparaître des clans au sein des tribus, un clan l'emportant sur les autres (de sa tribu et d'autres tribus) en matière de centralisation de la communication. Le centre constitue son propre centre ainsi

que la périphérie qu'il subordonne. La différenciation stratifiée représente un pas supplémentaire vers une différenciation asymétrique de plus en plus complexe. Elle repose sur la constitution de strates ou de classes, par exemple l'aristocratie, qui prennent en charge l'observation de la société par elle-même et qui donc monopolisent les structures de la reproduction autopoïétique de la société. En comparaison de la différenciation centre/périphérie où un segment fondé sur la lignée familiale se positionne au centre, la différenciation par strates inclut la possibilité de voir émerger plusieurs familles possédant le même statut. Les statuts sont attribués par les familles et seules les familles décident de la hiérarchie des statuts et des rangs. Autrement dit, les exclus n'ont pas de pouvoir de décision en la matière. Une personne est ainsi incluse par naissance dans un rang, mais elle est aussi exclue de tous les autres rangs par le fait même.

Les processus de sous-différenciation (c'est-à-dire les processus de la constitution de distinctions système/environnement) au sein de la société moderne sont principalement du type fonctionnel. La différenciation n'est pas comprise ici comme la division d'un tout (la société) en parties dont la somme constitue une globalité. La différenciation fonctionnelle repose sur la fonction d'un système donné. La fonction est ce qui caractérise ou oriente les opérations autopoïétiques d'un système. Elle est exclusive au système, car un système ne se constitue que par la reproduction autoréférentielle de communications qu'il s'attribue et qui ne peuvent faire partie à la fois de lui-même et de l'environnement. Un système social est l'environnement d'autres systèmes sociaux : la fonction autopoïétique du système ne reproduit que celui-ci. Cela garantit la clôture opérationnelle d'un système social. Dans les termes de Ferrarese :

À la différence d'une finalité, la fonction ne sert pas à l'orientation du système en tant que telle. Une opération n'a pas besoin de connaître sa fonction. Une fonction n'est rien d'autre qu'un angle adopté pour pouvoir établir une comparaison. Elle marque un problème de telle manière que de multiples solutions peuvent être comparées et que le problème reste ouvert pour des sélections postérieures. En même temps, la solution crée le problème qu'elle aide à résoudre. (Ferrarese 2007, 47)

Les différents systèmes fonctionnels se différencient ainsi sur la base d'un problème auquel ils font face; le problème étant l'indétermination du sens par rapport à la complexité. Afin d'opérer une réduction de la complexité, les systèmes fonctionnels constituent des fonctions

qui leur permettent de gérer l'abondance des possibles et de limiter leurs sélections relativement au problème d'indétermination auquel ils font face. Les systèmes fonctionnels utilisent ainsi des *codes*, des *programmes* et des *médias de pouvoir*, entre autres, afin d'opérationnaliser la sélection des communications qui les constituent en distinction de leur environnement.

Le code est une paire de communications qui s'opposent l'une à l'autre et qui simultanément constitue l'unité de référence de l'autopoïèse systémique : « *The binary code is in a key sense what the system is about, its central and unifying point of reference which allows it to distinguish it from its social environment and therefore from other systems.* » (Beyer 2006, 44) Les deux éléments qui composent le code binaire sont le contraire l'un de l'autre, l'un étant le pôle positif et l'autre, le pôle négatif. Les deux pôles renvoient à l'intérieur du système, à ce qui constitue sa préoccupation principale : « La valeur positive symbolise la capacité du système à continuer [...]. La valeur négative symbolise quant à elle le fait que les choses auraient pu être différentes. » (Ferrarese 2007, 102) L'autopoïèse au sein d'un système repose sur la nécessité de distinguer l'une des deux possibilités représentées par le code. Le code n'est pas l'équivalent de la distinction système/environnement, car tout élément faisant partie d'un système s'exprime nécessairement en référence à l'un des deux éléments du code. Si un élément ne peut être exprimé en référence à l'un des éléments du code, alors il est considéré comme non pertinent par le système et est renvoyé à l'environnement. Les éléments du code sont également les deux indicateurs principaux de l'état du système, car toute communication au sein d'un système est – et doit être – qualifiée en termes de son état par rapport au code. L'absence de qualification de l'état d'une communication au regard du code équivaut à son renvoi dans l'environnement. Toutefois, il faut préciser que la contestation d'une communication par une autre communication, le refus de communiquer ou la contradiction entre deux communications ne sont pas des cas d'indétermination au sein du système social. Ces cas ne sont que des modes distincts de reproduction du sens au moyen de la communication au même titre que l'acceptation l'est (par exemple, la communication de l'absence de sens ou de contradiction repose sur des structures de sens antérieures qui sont constituées et reproduites par une sélection subséquente de sens). Ainsi l'absence de qualification de l'état d'une communication au regard du code du système est un cas de non-sélection et de non-reproduction du sens dans la

mesure où l'indétermination demeure entière et dans la mesure où le système ne cherche pas à résoudre le problème constituant sa fonction en lien avec *cette* communication. Les codes sont par ailleurs uniques à chacun des systèmes fonctionnels, car l'autopoïèse dépend de la spécificité des communications qui sont reproduites à l'interne. Cette spécificité dépend du code qui opère une sélection et une réduction du sens en fonction de communications autoréférentielles qui, au centre ou au plus proche du code, sont exclusives au système. Les modes de reproduction des communications au sein d'un système sont spécifiques en ce que chaque système ne reproduit que lui-même.

Le programme est ce qui opérationnalise le code ou ce qui le rend fonctionnel. Le programme permet de déterminer l'état d'une communication dans les termes du code. C'est le programme qui qualifie le système, qui l'oriente et qui lui donne de la chair. Les deux éléments du code – l'un positif, l'autre négatif – font tous deux partie du système et, en tant que code binaire fonctionnel, ils sont exclusifs à ce système. Ou plutôt, devrions-nous dire, le code *devrait* être exclusif du point de vue du système, puisque le problème de base est que tout système fonctionnellement différencié cherche inévitablement à se distinguer de l'environnement pour éviter la perte de sa spécificité. Il subsiste toujours des tensions quant à la frontière entre un système et un autre, ou entre un sous-système d'un système et un autre sous-système de ce même système.

« The system establishes its boundaries through the operation of its code and programmes; it is the meaningful reach of this operating that bounds the system. Indeed, the question of what are the boundaries of a system is something with which the programmes concern themselves, not something somehow naturally given with the inherent characteristics of the elements. That also includes questions of the boundaries of other systems. » (Beyer 2006, 44)

Au sein des systèmes fonctionnels, l'autopoïèse – en tant que reproduction autoréférentielle des communications et en tant que relation à la frontière système/environnement – est gérée par le code et par le programme.

Afin d'augmenter les probabilités de succès de la communication, les systèmes fonctionnels développent, sur la base de sélections antérieures, des structures et des thèmes qui facilitent en les restreignant les sélections subséquentes. Cela ne suffit toutefois pas à simplifier davantage les processus de la sélection autoréférentielle. Pour ce faire, les systèmes

fonctionnels s'appuient sur des *médias de pouvoir* qui sont des généralisations symboliques permettant au système de traiter fonctionnellement une indétermination pour que la communication soit entretenue. Les médias de pouvoir sont ainsi des *médias de communication généralisés symboliquement*. Luhmann (1995, 160) décrits les médias comme des produits de l'évolution dont fait usage un système fonctionnel pour transformer ce qui est improbable en ce qui est probable du point de vue du système; par exemple, le langage représente un média particularisé par l'utilisation de signes et il permet les relations entre les systèmes psychiques et les systèmes sociaux. Il n'y a pas de communication entre les systèmes psychiques et les systèmes sociaux, mais le langage permet de joindre symboliquement deux événements improbables du point de vue de chacun des deux systèmes : la pensée pour le système social et la communication pour le système psychique. Au sein d'un système social donné, les médias de pouvoir sont *sym-boliques* parce qu'ils lient deux événements qui sont improbables l'un par rapport à l'autre, mais ils sont aussi *dia-boliques* parce qu'ils introduisent et reproduisent une différence entre deux éléments au sein d'un même système (Moeller 2006, 27-28).

5.5.1. Exemples de systèmes fonctionnels modernes

Différents exemples de systèmes fonctionnels illustreront ce dont il est question par problème, fonction, code, programme, éléments centraux et média de pouvoir. Dans le cadre de cette thèse, le système bouddhique qui est observé (par l'intermédiaire de données empiriques, de la littérature bouddhique ainsi que d'autres études scientifiques) est en lien avec plusieurs autres systèmes fonctionnels modernes qui contribuent directement ou indirectement à lui donné forme⁵. Les observations de Beyer (2012) par rapport au développement de conditions postwespaliennes de la formation et de l'observation de la religion impliquent de considérer des systèmes fonctionnels tels l'économie capitaliste et les médias de masse⁶. Le système de la science empirique doit aussi être pris en compte dans la mesure où toute théorie ou thèse relève de celui-ci. Finalement, l'importance (dans les

5 L'analyse des relations entre le système bouddhique et d'autres systèmes fonctionnels est mise de l'avant dans le chapitre 7.

6 Voir chap. 1, sect. 1.2.

données empiriques et dans le cadre de la recherche) de dynamiques associées avec le tourisme de loisir⁷ doit être considérée au moyen du concept de système touristique.

Différents sous-systèmes fonctionnels se sont (sous-)différenciés au sein de la société moderne, dans une perspective d'atteindre toujours une plus grande complexité au sein de la communication et de l'observation. Cet accroissement de la complexité des systèmes sociaux dans la modernité s'est effectué au moyen de la différenciation fonctionnelle de systèmes et de sous-systèmes spécialisés dans le traitement de problèmes distincts dont s'approprient et que construisent chacun des systèmes. La différenciation d'un système implique l'accroissement de la complexité de l'environnement d'un autre système, et c'est ainsi que les systèmes sociaux dans la société moderne se différencient concomitamment en influençant les processus de sélection et de différenciation au sein des autres systèmes. La différenciation fonctionnelle étant caractéristique de la formation des systèmes sociaux modernes – elle en est leur trait le plus distinctif – les systèmes sociaux modernes se décrivent et sont décrits au moyen des programmes qui donnent de la chair à leur code et à leurs éléments centraux. C'est ainsi qu'il n'est jamais juste question de l'économie, mais qu'il est question de l'économie capitaliste, par exemple. L'adjectif représente ici le programme et il est commun de qualifier les systèmes fonctionnels au moyen de l'adjectif « moderne » – voire « mondial » – qui réfère à la prépondérance de la différenciation fonctionnelle dans la société moderne mondialisée (Beyer 2006, 44).

5.5.2. Le système économique capitaliste

Le système économique capitaliste se fonde sur le problème de la rareté, sur le fait que tous ne peuvent pas tout posséder et que seulement quelques-uns peuvent posséder certains biens (voir Beyer 2006, 45-46; Ferrarese 2007, 43-44; Moeller 2006, 28-29). Sa fonction est de réduire la rareté des biens que le système constitue par ses propres moyens de communication. Son code oppose l'état de possession à celui de non-possession. Son programme réfère toute communication économique à la détermination exprimée par ce code possédé/non possédé. La communication centrale s'appuyant sur ce code est exprimée par vendre ou acheter, ce qui représente un transfert de la propriété entre *alter* et *ego* – les deux agents qui se constituent réciproquement au moyen de la communication économique. Le

7 Le tourisme de loisir a été introduit dans le chapitre 1 (sect. 1.7).

système repose ainsi également sur un code secondaire payé/non payé au moyen duquel la communication s'accomplit. Pour que la communication économique soit possible, c'est-à-dire pour que le transfert de la propriété ait lieu, il doit y avoir une attribution d'un prix. Le prix renvoie nécessairement à d'autres prix (ce que d'autres biens équivalents valent) et donc à d'autres communications économiques. Un prix n'a pas de sens en lui-même, mais doit toujours sa raison d'être à ce qu'en fait la communication économique. Le média de pouvoir du système économique capitaliste est la monnaie qui, sans être un élément comme tel de la communication économique, est le symbole permettant de lier entre eux *alter et ego* au sein d'une communication qui ôte à l'un la possession d'un bien et qui donne à l'autre la possession de ce même bien. Toute communication économique contribue donc à la fois à atténuer et à accentuer le problème de la rareté. La monnaie n'a aucune valeur sur le plan de la possession dans la mesure où ce n'est qu'au moyen de transactions répétées que la monnaie permet d'opérer la communication autoréférentielle au sein de l'économie. La monnaie n'a de valeur que lorsqu'elle est échangée au moyen de la communication économique, mais elle n'est pas la communication économique comme telle. Le média de pouvoir qu'est l'argent n'est donc ni possédé ni communiqué, mais il est absolument nécessaire au système économique capitaliste pour que celui-ci puisse accroître sa propre complexité. Il accomplit cela en élargissant l'horizon des possibles à partir duquel une communication économique peut être accomplie. Le « marché » est le nom donné par le système à son environnement. La marchandisation représente la sélection et la réduction qu'opère le système par rapport à son environnement afin de pouvoir se maintenir et se reproduire.

5.5.3. Les médias de masse

Parmi les systèmes fonctionnels de la société, le système des médias (de communication) de masse est le plus moderne. Il s'est développé historiquement dès les débuts de la différenciation fonctionnelle de la société, alors que l'imprimerie constituait la base de la communication de masse. Il s'est consolidé au 20^e siècle grâce à des développements technologiques qui ont radicalement modifié les manières dont se produisent les interactions sociales. Luhmann définit ainsi les médias de masse : « *The term "mass media" includes all those institutions of society which make use of copying technologies to disseminate*

communication. » (Luhmann 2000, 2) Ce sont les médias de communication de masse basés sur la technologie qui importent ici et non des médias de communication de masse comme les discours, les conférences, les concerts ou d'autres formes de performances publiques. Ainsi, les interactions sociales⁸ ne sont plus une composante centrale de la communication : « *No interaction among those co-present can take place between sender and receivers. Interaction is ruled out by the interposition of technology [...].* » (Luhmann 2000, 2; italiques dans le texte) Dans les contextes contemporains, les technologies qui servent d'interfaces pour la communication de masse sont à la fois les médias imprimés dits « traditionnels », les moyens de diffusion radiophonique et télévisuelle ainsi que les « nouvelles » technologies de l'information (dont l'ordinateur, les cellulaires et les supertéléphones). Le système des médias de masse est ainsi composé centralement de communications de masse dont les supports – et non la nature – sont des technologies.

Le code du système des médias de masse est information/non-information : c'est grâce à ce code que le système opère une « production sélective de l'information » (Moeller 2006, 126). Cette information se distingue et est distinguée à la fois de ce qui n'est pas encore de l'information ainsi que de ce qui a été de l'information. Le système des médias de masse est irrité par des perturbations qui se produisent dans son environnement : il sélectionne parmi ces perturbations ce qu'il traduit en information. Or, toute « nouvelle » information cesse d'être une information quand elle est communiquée. Le système des médias de masse doit donc constamment être à l'affût des perturbations dans son environnement – le « monde » – afin de renouveler l'information (Moeller 2006, 126-128). Pour sélectionner ce qui est constitué comme de l'information, le système des médias de masse fait appel à des « champs de sélection⁹ » (Luhmann 2000, 18) correspondant à des « catégories » comme l'économie, le sport, la culture et l'art. Les nouvelles, la publicité et le divertissement constituent trois types de programme du système des médias de masse : chacun de ces programmes sélectionne de manière particulière des types différents d'information. Au sein des sociétés modernes, les nouvelles, la publicité et le divertissement se modèlent les uns sur les autres pour augmenter les probabilités de réussite de la communication de masse (Moeller 2006, 133). La fonction du système des médias de masse est non seulement d'offrir à la société un éventail de points

8 Voir la section suivante concernant les interactions sociales.

9 Traduction libre de « *fields of selection* ».

de vue, de normes et de choix, mais de stabiliser une relation entre la redondance (la répétition d'une même information, ce qui suppose que nous n'ayons pas capté toute l'ampleur de celle-ci du premier coup) et la variété (qui est le fait d'un processus itératif indéfini impliquant l'information et son opposé) au sein de la culture (Luhmann 2000, 50; Moeller 2006, 134). La fonction du système des médias de masse « consiste alors en la production et le traitement de la capacité d'irritation du système social [de la société] » (Ferrarese 2007, 41). Le système des médias de masse permet de (re)produire et de gérer les autodescriptions de la société dans et à travers tout ce que celles-ci comprennent de conflits, de différences, de contradictions et d'improbabilités. Le média de pouvoir du système des médias de masse est l'opinion publique quantifiée au moyen de divers indicateurs tels les cotes d'écoute (télévision et radio), le nombre de visites (site web) et les sondages. L'opinion publique n'est donc pas une réalité subjective et collective, mais plutôt la trace d'une communication de masse qui se « souvient » d'elle-même, qui se donne des points de repère pour se décrire elle-même ainsi que pour se reproduire à nouveau (Moeller 2006, 138).

5.5.4. Le système scientifique empirique

Le système de la science empirique répond au problème de la production de la connaissance ou du savoir (voir Beyer 2006, 47-48; Ferrarese 2007, 40-41). Sa fonction est précisément de générer des connaissances et des savoirs, lesquels doivent être vrais. Le code scientifique vrai/faux est balisé par un programme scientifique composé de théories, de propositions, de démonstrations et de méthodes. Le vrai n'est donc pas une donnée naturelle de la science, mais une construction opérationnelle (qui permet de faire des distinctions). La connaissance n'a pas pour fonction de résoudre des problèmes (dans le sens courant du terme), mais plutôt de les multiplier en ce que le système doit son maintien et sa continuation à la (re)production de connaissances et de savoirs qui constituent les communications scientifiques centrales. Dans la société moderne fonctionnellement sous-différenciée, les critères de vérités opérant au sein du système scientifique (c'est-à-dire les programmes qui opérationnalisent le code vrai/faux) sont théoriquement indépendants des autres systèmes (économique, politique et religieux, par exemple). Les éléments programmatiques du système scientifique sont eux-mêmes sujets à la communication scientifique, les théories et les méthodes étant des objets potentiels de la communication scientifique. Une proposition indéterminée (ni vraie ni

fausse) constitue un problème pour la reproduction du système scientifique. Si une telle proposition ne peut répondre en aucune manière au programme scientifique (c'est-à-dire si elle ne peut pas être traduite en communication scientifique *scientifiquement* vérifiable¹⁰), elle est alors renvoyée tout simplement à l'environnement du système en tant que « bruit » non pertinent. La science empirique constitue ainsi ses propres « objets » de connaissance en « objectivant » des événements issus de son environnement. Le système scientifique peut un jour parvenir à une complexité interne suffisante pour traiter des propositions et des problèmes qui jusqu'alors avaient été différés ou rejetés. Le média de pouvoir au sein du système scientifique est la vérité (le vrai en opposition au faux) qui contribue à structurer et situer les éléments du système scientifique les uns par rapport aux autres et qui a le potentiel d'influencer les communications d'autres systèmes sociaux. La vérité est donc une forme de pouvoir que la connaissance ou le savoir communique. Le système scientifique est par ailleurs sous-différencié fonctionnellement en disciplines, chacune des disciplines restreignant davantage les possibilités de la communication scientifique en son sein. Ce faisant, chaque discipline acquiert la capacité de produire davantage de communications scientifiques autoréférentielles qui lui sont propres.

5.5.5. Le système touristique mondial

Le système du tourisme de masse¹¹, lequel est moderne en vertu de la définition même du tourisme, repose sur le problème de donner du sens aux pratiques récréatives de la mobilité et du déplacement, peu importe l'échelle ou l'ampleur de ces pratiques (Fariás 2008, 19). Le système touristique moderne désigne et qualifie donc spécifiquement le tourisme de loisir (ang. *leisure tourism*), lequel se décline en un éventail pratiquement infini de genres. La mobilité est un aspect de tous les systèmes fonctionnels modernes (les échanges économiques ou la production de nouvelles par les médias de masse en sont des exemples) et la particularité fonctionnelle du tourisme est expliquée comme suit par Fariás : « *Its societal function could be understood as thematizing, communicating and making sense or experiences of mobility, which remain otherwise invisible to society.* » (2008, 244) Le

10 Le pléonasme est volontaire : il met l'accent sur l'autoréférentialité constitutive de tout système.

11 Comparativement aux autres systèmes exemplifiés ci-dessus, je traite un peu plus dans le détail du système touristique. Il sera de nouveau question de celui-ci dans le chapitre 7, dans le cadre duquel je mets de l'avant une analyse systémique des *interfaces religion-tourisme* (voir chap. 1) concernant le bouddhisme en Inde.

tourisme s'investit de la fonction de rendre la mobilité visible et tangible pour la société dans son ensemble (Fariás 2008, 245), et de rendre celle-ci probable et légitime dans le contexte de pratiques récréatives. La mobilité n'est cependant qu'une condition de la (re)production des communications touristiques, lesquelles ont en fait pour fonction principale de rendre la mobilité communicable (Fariás 2008, 245).

Le code du système touristique n'est donc pas formé en lien avec la mobilité en tant que telle, mais en fonction de l'action qui s'exprime en anglais au moyen du verbe transitif *tour*. Le verbe *tour* possède le double sens de « circuler, visiter, faire du tourisme » (« *to travel to a place* ») et aussi de « faire circuler, faire visiter, guider une personne en visite » (« *to guide someone on a tour* ») (Fariás 2008, 24). L'action de circuler-guider (« *to tour* ») est suffisamment générale pour inclure toute sorte de déplacements et pour désigner à la fois l'action de se rendre à un lieu ainsi que l'action de faire le tour de ce lieu. Toutefois, la communication touristique ne se limite pas à – et n'est pas déterminée par – aucun lieu, aucun objet, ni aucune personne. Lorsque la différence *circulé/non circulé* (ang. *toured/not toured*¹²) est utilisée (implicitement ou explicitement) pour distinguer et qualifier des éléments de la communication, cette communication reproduit la communication touristique. Le pôle *non circulé* du code ne renvoie pas à l'environnement du système touristique, mais détermine tout simplement la relation d'une communication par rapport à une autre. Un circuit qui n'a pas encore été effectué ou qui n'a pas encore été guidé est un motif de la communication touristique aussi, sinon plus, important que ce qui a été circulé ou guidé : elle incite davantage à l'action, c'est-à-dire à la reproduction de la communication touristique au moyen d'actions communicationnelles subséquentes visant à actualiser une potentialité. On peut établir une comparaison avec le système économique au sein duquel ce qui est *non possédé* fait partie du système, puisque l'objet est *non possédé* en fonction de la potentialité (introduite par la communication économique) d'être *possédé*. Seulement si aucune relation ayant du sens (du point de vue du système) ne peut être établie entre des éléments en fonction de la distinction introduite par le code, c'est que l'un des éléments ne peut faire partie du système.

12 L'anglais serait ici beaucoup plus limpide pour désigner le code du système touristique et sa complexité (son double sens) interne.

Le codé circulé/non circulé a pour corollaire un code secondaire qui est articulé sur la distinction entre le guide et le touriste. Le guide et le touriste sont, d'une certaine manière, les *alter* et *ego* constitués par la communication touristique. Ils sont, fonctionnellement parlant, la clé opérationnelle du système touristique, c'est-à-dire l'un de ses éléments communicationnels les plus importants (il faut cependant remarquer qu'un « guide » peut être un audioguide, un livre, une inscription ou un signe, par exemple). L'élément *guide* est ce qui fait circuler, visiter, ce qui fait voir. Comme le souligne Stausberg (2011), les interfaces entre le tourisme et d'autres sphères sociales sont toujours médiatisées au moyen de « cartes mentales préexistantes » (p. 193) qui enracinent les lieux dans des géographies imaginaires et virtuelles. Divers moyens servent d'intermédiaire pour créer des attentes se rapportant à des visites : les guides sont des médiateurs locaux de la culture qui dirigent les interactions au moyen d'une communication touristique sélective et les « livres-guides¹³ » font partie d'un système mondial de la communication touristique (voir Stausberg 2011, chap. 8). L'élément *touriste* est ce qui circule, visite, ce qui se fait guider ou circuler au cours d'une visite. Tous les deux éléments contribuent à créer une expérience du déplacement ou de la mobilité et à lui donner un sens. Les personnes qui sont constituées par la communication touristique en tant qu'*alter* et *ego* sont interchangeables : à un moment l'une peut être le guide et l'autre le touriste, et *vice versa*. Il suffit, par exemple, que les rôles entre celui qui fait voir et celui qui voit soient inversés. Cela est toujours le cas, puisque tout guide a nécessairement vécu des expériences antérieures au cours desquelles il a circulé, lesquelles expériences (ou plutôt l'information sélectionnée à partir de ces expériences) il exprime ultérieurement à *alter* qui, dans les circonstances, est *touriste*. C'est ainsi qu'*alter* est constitué comme *touriste*, moyennant qu'*alter* accepte cet état momentané des choses pour que la communication soit possible. Inversement, tout *touriste* qui se respecte veut éventuellement exprimer à autrui ce qu'il a circulé. Dans ce schéma communicationnel, le touriste n'est plus *touriste*, mais la personne devient *guide* en ce qu'elle introduit la distinction circulé/non circulé dans le processus d'attribution des rôles des personnes (de lui-même, *ego*, et d'autrui, *alter*). Le guide et le touriste s'opposent ainsi, en ce que toute communication touristique n'est attribuable qu'à un seul d'entre ces deux éléments en un moment et un lieu donnés. Il n'y a

13 Ici, je n'utilise pas « guide de voyage » qui est la traduction adéquate de l'anglais « *guidebook* » : la traduction littérale « livre-guide » met l'accent sur la différence entre le guide (humain) et le guide (livre) qui sont tous deux des guides de voyage à leurs façons.

aucune essence ni identité associée au guide et au touriste, car ces deux dénominations ne servent qu'à réduire – en termes d'action ou d'expérience – l'improbabilité et l'indétermination de la communication touristique.

« Tourist communication is attributed to the egos and alters, tourists and guides, partaking of it. Such an attribution process [...] involves allotting communications as internal or external states of a given actor. When a communication is deemed external, it is treated as an experience of the actor. When it is deemed to be caused by an internal state of the actor, it is treated as its action. » (Farías 2008, 239-240)

Les touristes et les guides *font* l'expérience (dans le double sens de construire l'expérience et d'expérimenter) des destinations et des attractions touristiques, car celles-ci ne sont pas le produit de leurs actions en tant que telles (Farías 2008, 240). La simplification opérée par ce processus d'attribution des rôles facilite la communication. L'attribution structure cette dernière en fonction de thèmes communicationnels propres au système en question : la communication qui en découle pourra présupposer et tenir pour admis des attentes ainsi que des thèmes partagés.

Dans le contexte de la communication touristique, le guide et le touriste thématisent des destinations et des attractions touristiques. Mais aucun de ces deux-ci n'attribue à l'état interne de l'autre les destinations en tant que telles. On peut faire ici un parallèle avec le système économique au sein duquel la monnaie n'est pas attribuable à un état interne ni au payeur ni au vendeur. Cependant, l'expérience (du pouvoir) de la monnaie est nécessaire pour qu'il y ait des communications économiques. Le payeur et le vendeur ont et font ainsi une expérience – partagée, commune et attendue – de la monnaie qui permet l'action, c'est-à-dire l'attribution des rôles de payeur et de vendeur aux fins de la communication économique. Une personne n'est ou ne devient donc pas un guide ou un touriste parce qu'elle se déplace hors – et plus ou moins loin – de chez elle. Le code du système touristique ne désigne pas le statut en soi d'une personne en tant que guide ou en tant que touriste. Le code sert toujours à distinguer les communications qui font partie ou non de la communication touristique. Les éléments du code sont ainsi des attributs ou des états de la communication, et non des

essences d'*alter* et d'*ego*. *Alter* et *ego*, ainsi que toute essence, ne sont que des constructions de la communication se référant à elle-même¹⁴.

Les programmes du système touristique (c'est-à-dire les paramètres et les conditions qui délimitent le champ de ce qui peut être conçu ou anticipé comme des actions et des thèmes de la communication touristique) sont constitués de divers types de pratiques, de règles et de récits de la circulation, c'est-à-dire du *touring*¹⁵ (Farías 2008, 25). La recherche de l'authenticité dans l'altérité, la quête romantique d'un espace idyllique isolé dans une nature pure ou la participation collective dans des activités touristiques centrées sur le divertissement sont des cas particuliers de programmes touristiques. Ce sont des orientations pouvant structurer les modes de la communication touristique. Le concept de *tourist gaze* (« regard touristique ») introduit par John Urry (2002) permet de qualifier les différents programmes du tourisme en termes, par exemple, de regard romantique, de regard collectif et de regard postmoderne. Farías propose cependant de faire usage de la notion *touring* (« circuler »; plutôt que celle de *gaze*, « regard ») afin de ne pas limiter les programmes touristiques aux manières de regarder et afin d'inclure les divers aspects corporels et sensoriels qui composent l'expérience du guide et du touriste (2008, 25). Liogier (2009b) soutient que les modes de la pratique du tourisme dans le monde contemporain se fondent de manière accrue sur l'idéologie individuoglobaliste, peu importe qu'il s'agisse de tourisme sportif, de tourisme culturel, de tourisme éthique ou de tourisme religieux, par exemple. Un programme pour le système touristique peut inclure dans les faits plusieurs dénominations du tourisme contemporain.

Les médias de pouvoir du système touristique sont les destinations et les attractions touristiques. Il ne suffit pas que des touristes conversent ensemble pour que la communication touristique soit produite : « *It is rather the basic form of social coordination and complementary orientation of both, guide and tourist, towards showing and experiencing a destination, getting and giving information, providing and attending to interpretations, fabricating situations and believing, that makes "touring destinations" possible.* » (Farías

14 Cette analyse sociosystémique des rôles généraux des personnes, *alter* et *ego*, s'applique évidemment à tous les systèmes fonctionnels.

15 Il est pratiquement impossible de traduire en français le double sens que le verbe *touring* implique en anglais. Je me résous donc à employer *tour* et *touring* ainsi que leurs variantes lorsque c'est nécessaire.

2008, 239) Pour que des destinations touristiques soient formées, il faut ainsi un cadre touristique que les programmes et les médias de pouvoir contribuent à constituer. La communication touristique repose sur le processus de circulation impliquant des destinations (ang. *touring destinations*). Le concept de destination vise à désigner plus que de simples espaces ou lieux physiques. Les destinations sont des assemblages que l'observation touristique est en mesure de distinguer et de traiter au sein d'opérations de la communication touristique.

« Destinations are arrangements made for a particular observer (the tourist, the tour guide), who orientate their communication to one particular destination. What is left unselected is not a "non-tourist world," but rather a horizon of destinations not yet selected. Thus, the medium of tourist communication emerges as a consequence of the transformation of the world into a horizon of destinations that can never be fully consumed and where possibilities are always deferred. » (Fariás 2008, 231)

À l'image du système économique qui opère une « marchandisation du monde » en fixant des prix (ce à quoi la monnaie correspond) sur le plus grand nombre de possibles, la relation du système touristique avec son environnement vise à exprimer dans les termes du système toute information potentiellement intéressante pour d'éventuelles communications touristiques : c'est une forme de « touristification¹⁶ ». Le pouvoir des destinations réside en leur force d'attraction sur le plan de la communication touristique : nous pouvons donc appeler « une attraction » une destination caractérisée par un pouvoir significatif d'attraction. Ce ne sont pas toutes les destinations qui sont des attractions : l'attraction (ou le pouvoir d'attraction) des destinations est constituée au moyen de généralisations qui symbolisent une unité entre la destination et la motivation d'un touriste (Fariás 2008, 233). La force d'attraction d'une destination apparaît ainsi non pas sur la base d'une essence (l'énergie, la substance) d'un lieu, ni non plus uniquement en fonction des représentations sociales, mais en lien avec une évolution et une différenciation sociohistoriquement observables. L'*attraction* d'une destination est le résultat d'un processus de singularisation de la destination au regard d'autres destinations possibles. Cette singularisation, qui repose sur des généralisations, permet d'établir symboliquement un lien entre cette singularité et les attentes du guide ou du touriste. Plus grande est la force d'attraction d'une destination, plus facile et plus soutenue est la communication touristique thématissant cette destination. Par rétroaction, cette destination

16 Voir chap. 1, sect. 1.7.4.

acquiert un statut d'attraction plus important et une unité symbolique plus puissante aux yeux des agents. Un guide ou un touriste (par exemple l'écotouriste ou le *backpacker*) peut résister à – ou rejeter – la force d'attraction d'une destination. Mais en choisissant des destinations « alternatives » il n'échappe pas à une possible singularisation de ces autres destinations. Il contribue alors potentiellement au développement de l'attraction de non-attractions, c'est-à-dire à la formation de nouvelles attractions (Fariás 2008, 234-235).

*

Une énumération plus exhaustive d'autres systèmes fonctionnels de la société moderne comprendrait : le système de la scolarisation (code : instruit/non instruit, avec un code secondaire diplômé/non-diplômé); le système de la santé médicalisée (code : malade/sain, où « malade » représente bel et bien le pôle positif du code); le système de l'art contemporain, dans l'acception large de « contemporain » (code : beau/laid); le système du sport de compétition, qui se transpose même dans les sports récréatifs (code : gagnant/perdant); et bien d'autres.

Les systèmes fonctionnels représentent les systèmes sociétaux les plus englobants et les plus efficaces au sein de la société moderne. Ils sont pour la plupart modelés mutuellement avec d'autres systèmes fonctionnels, étant donné l'importance que chacun de ces systèmes a dans l'environnement des autres systèmes. La complexité interne de chacun d'eux influence les opérations au sein des autres systèmes, car chaque système fonctionnel est l'environnement de tous les autres systèmes et parce que tous ces systèmes se sont, dans la modernité et au sein de la mondialisation, différenciés à l'image des uns et des autres. Leur reproduction ne tient cependant pas juste à leurs fonctions internes respectives, mais aussi à d'autres types de systèmes sociaux – les interactions, les organisations et les mouvements sociaux – qui concrétisent dans le champ social les opérations plus abstraites des systèmes fonctionnels.

5.6. Interactions, organisations et mouvements sociaux

Les interactions sociales sont le système social le plus ancien, le plus élémentaire et le plus éphémère. Tant qu'*alter* et *ego* sont constitués et reproduits par des communications

autoréférentielles et tant que dure la communication entre eux, l'interaction sociale constitue un système social autopoïétique. Bien que ce type de système social présuppose des agents qui sont présents l'un à l'autre, on peut concevoir des formes d'interaction issues des technologies, comme un appel téléphonique ou le clavardage, comme des interactions sociales. Les interactions sociales peuvent constituer un sous-système d'un système fonctionnel. Par exemple, deux personnes en vis-à-vis peuvent communiquer économiquement en concluant une transaction vente-achat ou peuvent contribuer à reproduire le système scientifique en élaborant ensemble, craie à la main et devant un tableau noir, la démonstration mathématique d'un théorème donné. Il est possible également que deux ou plusieurs types d'interactions sociales soient concomitantes et qu'elles reproduisent simultanément les communications de deux ou plusieurs systèmes fonctionnels. Imaginons par exemple deux professeurs universitaires s'entraînant ensemble à la course à pied (disons qu'ils font partie du même club de course et qu'ils s'entraînent en vue du marathon de Montréal) et tenant simultanément une conversation (à bout de souffle, peut-être) sur le contenu de leur prochain article scientifique conjoint. Les deux professeurs contribuent ainsi, quoique de manière éphémère, à la communication scientifique et à la communication sportive. Les degrés d'incidence des interactions sociales sur la reproduction des systèmes fonctionnels sont cependant fort variables : la prononciation en cour d'un jugement par un juge a un effet systémique plus important que les conversations entre l'avocat et son client, par exemple. Lorsque l'article des deux professeurs-coureurs sera publié et qu'il sera référé dans des articles subséquents, ou lorsque le jugement aura été inscrit dans la jurisprudence et qu'il servira à fonder des jugements ultérieurs, les interactions sociales antérieures ne seront plus que de l'ordre du passé. Ce seront ces autres formes plus systémiques de la communication, du système scientifique et du système juridique respectivement qui contribueront davantage à l'autopoïèse de chacun de ces systèmes fonctionnels.

Les organisations sont un système social plus complexe que les interactions. Elles constituent au sein de la plupart des systèmes fonctionnels des sous-systèmes sociaux très efficaces. En distinguant entre les membres et les non-membres, les organisations se munissent d'un critère de distinction qui restreint davantage le champ des communications qui peuvent être acceptées et reproduites au sein du système. Par exemple, dans une université ce sont généralement les professeurs et les chargés de cours qui, ayant franchi

diverses étapes de sélection fondé sur les critères du système de l'éducation académique (instruit/non-instruit, diplômé/non-diplômé), sont investis du pouvoir de transmettre des connaissances et des savoirs à des étudiants (on notera le couplage structurel entre le système de l'éducation académique et du système scientifique, car les professeurs ne sont embauchés que s'ils ont fait leur preuve au sein de cet autre système). Il y a une première distinction entre ceux qui peuvent enseigner et ceux qui ne le peuvent pas. Mais il y a également une autre distinction : seuls les étudiants inscrits, c'est-à-dire les membres du corps étudiant universitaire, ont le droit d'assister aux cours dispensés par les professeurs et les chargés de cours. L'université représente donc une organisation sous-différenciée du système fonctionnel de l'éducation académique, en même temps qu'elle se sous-différencie en différentes sous-organisations qui permettent de plus facilement structurer les attentes vis-à-vis de la communication au sein du système. Les organisations du système politique sont les partis politiques et leurs associations, par exemple; celles du système économique, les commerces, les entreprises et les industries; celles du système scientifique, les institutions de recherche, les universités et les institutions d'enseignement préuniversitaire, les associations savantes, etc.; celles du système du sport de compétition, les équipes, les ligues, les associations regroupées à toutes les échelles, du niveau municipal au niveau national; celles du système légal, la cour, la police, les cabinets d'avocat, les firmes-conseils, etc.; et la liste se poursuit.

Les mouvements sociaux constituent un autre type de système social. Ils reposent plus sur le problème ou l'enjeu à la base du mouvement que sur une distinction membre/non-membre. Les communications d'un mouvement social se réfèrent ainsi à un élément déclencheur que le mouvement constitue comme sa raison d'être et qui centralise la structuration interne de la communication. Les mouvements sociaux peuvent donner naissance à des organisations qui augmentent la capacité des mouvements sociaux de communiquer un problème ou un enjeu. La plupart des mouvements sociaux naissent au sein même des systèmes fonctionnels modernes. Du système politique peuvent naître des mouvements sociaux politisés, qui ne sont pas des partis, et qui tentent d'influencer dans le champ de la communication politique ce que les partis décident. Les mouvements sociopolitiques peuvent donner naissance à, ou se structurer en, une organisation – un parti – afin de mieux (re)produire sa communication spécifique. Par exemple, à l'automne 2011, le mouvement La Coalition pour l'avenir du Québec, dirigé par François Legault, est devenu un

parti politique en bonne et dû forme, sous le nom de Coalition Avenir Québec (Coalition Avenir Québec 2011; Journet 2011). Les mouvements socioéconomique Occupy Wall Street, Occupons Montréal et tous les autres mouvements constitués d'indignés face au système économique capitaliste ont également démontré dernièrement la force de la communication mobilisatrice. Mais lorsque cesse la communication mobilisatrice (l'élément central des mouvements sociaux de protestation), le mouvement social meurt de ne plus pouvoir reproduire la communication servant à réactualiser continuellement la pertinence du thème qu'il a constitué comme sa cause. Les thèmes communicationnels à la base des mouvements sociaux sont pour la plupart des thèmes extérieurs aux structures internes en fonction desquelles les systèmes sociaux existants se reproduisent. Or, ce n'est qu'en communiquant comme le système contre lequel il proteste qu'un mouvement social peut parvenir à formuler un problème intelligible (il y a en cela une perte nécessaire de la spécificité même qui est contenue dans la protestation). Dans la mesure où la contestation vise un système social particulier, il ne peut y avoir de solution à un problème que si ce problème est traduit dans les termes de ce système et si ce système s'approprie le problème pour le résoudre (Beyer 2006, 52-53).

Les interactions sociales, les organisations et les mouvements sociaux ne sont donc pas en marge de la sous-différenciation fonctionnelle ainsi que des systèmes fonctionnels modernes. Ils représentent des formes sociales qui concrétisent et qui contribuent à la reproduction des opérations communicationnelles plus abstraites des systèmes fonctionnels. Ils permettent d'accroître l'efficacité de la fonction des systèmes fonctionnels en précisant davantage leurs problèmes basaux tout en fournissant des stratégies structurelles pour définir de nouvelles solutions, c'est-à-dire pour assurer la continuation de la communication systémique différenciée.

5.7. La société

En tant que théorie de la différence, la théorie des systèmes sociaux ne conçoit pas la société comme un tout divisé ou (sous-)différencié en parties, mais elle propose de voir la société comme un assemblage contingent et dynamique de distinctions système/environnement (Moeller 2006, 41). Aucun système n'est absolument prédominant dans la société, car chaque système s'exprime en ses propres termes, il ne peut contrôler fondamentalement la

reproduction autoréférentielle propre à chacun des systèmes par rapport à son environnement. Un système peut cependant être très efficace à réduire la complexité de son environnement et à construire des éléments et des relations qui lui permettent d'éviter d'être confronté trop souvent à l'indétermination du monde, c'est-à-dire à la complexité. Mais cela ne représente qu'une réduction de la complexité et non l'homogénéisation du monde à partir de la spécificité propre à un système. La société moderne (ou postmoderne) est donc une société décentralisée : « *Modern society is a complex multiplicity without a center, an essential core, or a hierarchy. It is a complex multiplicity of a wide variety of system-environment realities.* » (Moeller 2006, 41) Luhmann décrit la société comme le concept de l'unité de la totalité de tout ce qui est de l'ordre du social, comme le système social englobant qui comprend tout ce qui est de l'ordre du social et qui, de ce fait, ne possède pas d'environnement (après analyse, la société n'est donc pas un système social) et comme le système social autopoïétique par excellence (Luhmann 1995, 408). Ainsi, toute construction d'éléments ou de relations aboutit au sein de la société, jamais à l'extérieur. La société ne peut pas communiquer *avec* son environnement : elle ne peut communiquer que *par rapport* à son environnement.

Les systèmes sociaux de la société n'occupent pas un espace délimité par des frontières et ne constituent pas autant de portions d'une tarte sociale, comme l'exprime Beyer (2006, 45). Les systèmes sociaux sont comparables au langage en ce que leur étendue est toujours variable et dépend de conditions particulières qui limitent ou qui accroissent le champ au sein duquel leurs communications peuvent être reproduites avec succès. Les systèmes sociaux, bien que portés par des interactions, des organisations et des mouvements, ne se limitent jamais à ceux-ci. La somme des systèmes sociaux ne constitue pas la société dans son ensemble non plus. Répétons-le, la société moderne n'est pas composée de parties. Elle est faite de distinctions système/environnement (ces distinctions ne sont pas non plus autant de parties de la société) qui sont constamment réactualisées au moyen de processus de reproduction autoréférentielle ainsi que processus de différenciation systémique impliquant aussi la sous-différenciation en lien avec des distinctions système/environnement. La société globale (c'est-à-dire la société dans son ensemble) est faite de communications en même temps qu'elle fait (grâce aux systèmes sociaux) de la communication un événement possible. L'étendue de la société correspond, en définitive, au champ au sein duquel les communications (que la société produit au moyen de systèmes différenciés) sont reproduites.

Autrement dit, l'étendue de la société équivaut à la portée de la communication : ce sont les conditions et les contextes au sein desquelles une information énoncée peut être et est comprise (Beyer 2006, 34). Cette conception de la société fait ainsi abstraction de tout cadre spatiotemporel intrinsèque. Aujourd'hui, la société globale est, en fin de compte, mondiale. Moyennant un certain anglicisme, la société d'aujourd'hui est *globale* dans un double sens. D'une part, les systèmes sociaux de la société sont englobants. Ils réduisent toujours de plus en plus la complexité tout en accroissant leur propre complexité interne. Ce faisant, ils tentent sans fin de limiter l'indétermination du sens dans la société. D'autre part, les possibilités de succès de la communication (information exprimée et comprise) sont pratiquement infinies, puisqu'aujourd'hui les distinctions fonctionnelles entre les divers systèmes sociaux présents sur la planète ne font que consolider, en fin de compte, *l'unité de la différence*.

5.8. Conclusion du chapitre V

Le concept de la société qui est introduit par la théorie des systèmes sociaux implique de considérer, presque par défaut, la société d'aujourd'hui comme une société mondiale. La théorie des systèmes sociaux ne conceptualise pas la mondialisation autrement que par une référence à la modernité ainsi qu'à la différenciation fonctionnelle caractéristique de cette dernière. La mondialisation apparaît ainsi plus comme une extension de la modernité que comme un phénomène – voire un processus – à part entière. Les théories de la mondialisation qui ont été abordées dans le chapitre 1 montrent en quoi exactement la mondialisation consiste. Elles montrent surtout que la mondialisation, bien que concomitante de la modernité, n'est pas le simple prolongement de la modernité. La mondialisation ne commence ni ne finit avec la modernité. Elle ne commence ni ne finit avec l'Occident. Il est nécessaire de concevoir un lien théorique entre la théorie des systèmes sociaux et les théories de la mondialisation. La « société mondiale » dépend de ce lien.

CHAPITRE VI

MONDIALISATION, SOCIÉTÉ MONDIALE ET SYSTÈME RELIGIEUX

Si ma chaussure est étroite,
que m'importe que le monde soit vaste.

– Proverbe turc

Roland Robertson, dont les perspectives théoriques ont été abordées précédemment, partage avec Luhmann un intérêt envers les processus sociaux de la relativisation et de la différenciation dans les sociétés contemporaines. Tous deux sociologues-théoriciens, ils mettent de l'avant des conceptions du monde qui ne reposent pas fondamentalement sur des essentialismes. Mais alors que Luhmann propose une théorie radicale de la différence, Robertson propose un modèle théorique des identités individuelles et collectives à l'ère de la mondialisation. Nous pouvons nous permettre de considérer *a priori* ces deux perspectives comme complémentaires : l'identité et la différence étant tout compte fait coextensives. La problématisation de la différence et de l'identité constitue, d'un point de vue théorique, une nécessité pour qui voudrait comprendre la spécificité de tout objet social dans le monde contemporain. Bien que Robertson accorde une prédominance à la culture, la pertinence de son modèle relativement à l'étude de la religion réside précisément en ce que celui-ci vise à mettre au jour les processus socioculturels qui contribuent à façonner l'*unité* du monde contemporain dont participe la religion. La problématique des distinctions soi/autre, individu/collectif est traitée au sein d'un cadre théorique qui permet d'approfondir l'*unité de la différence* telle que la conçoit Luhmann. Lorsqu'elle est reprise par Peter Beyer, la

conceptualisation de la mondialisation que Robertson propose ajoute une dimension profonde à la théorie des systèmes sociaux.

6.1. La société mondiale : entre Robertson et Luhmann

Robertson, qui accorde dans sa théorie de la mondialisation un rôle substantif et subjectif à l'être humain et à l'action de celui-ci (cet argument est au cœur de son modèle du champ mondial et du concept de *culture* mondiale qu'il défend), conceptualise une sphère socioculturelle mondiale en défendant l'idée selon laquelle les descriptions du monde contemporain, les représentations et les manières de faire celui-ci sont toutes enracinées dans une *conscience* singulière du « monde compressé en un seul espace ». Le concept de conscience joue un rôle important dans la conceptualisation de la culture mondiale en ce qu'il constitue, chez Robertson, une critique des théories sociologiques de la mondialisation qui ne tiennent pas assez compte, selon lui, des aspects subjectifs et qualitatifs de la mondialisation sur les plans culturel et symbolique (1992, 183). Robertson critique ainsi Luhmann en avançant que les processus contemporains de la mondialisation ont mené à la formation d'un système mondial qui ne peut être compris simplement comme le produit de processus intrasociaux de différenciation. Il soutient : « *There is a general autonomy and "logic" to the globalization process, which operates in relative independence of strictly societal and other more conventionally studied sociocultural processes.* » (1992, 60) Robertson soutient ainsi que la mondialisation est le fruit de processus sociaux et de processus culturels de différenciation. Il n'adopte pas la perspective luhmanienne qui considère la différenciation sociale fonctionnelle comme le type dominant de la différenciation au sein de la modernité, selon la lecture que Robertson (1992, 144) fait de Luhmann.

Du point de vue de Luhmann, la société (tel un agrégat de distinctions système social/environnement) s'est constituée par – et pour – elle-même des frontières de sens en fonction desquelles elle s'est sous-différenciée. Mais Luhmann remarque au sujet de la société : « *Its boundaries are independent of natural features like ancestry, mountains, or seas, and as a result of evolution, there is finally only one society: the world society, which includes all communication and thereby acquires completely unambiguous boundaries.* » (Luhmann 1995, 410) Dans la théorie des systèmes sociaux, toute observation commence et termine avec la société, et il n'y a pas d'observation de la société qui puisse être effectuée à

partir de l'environnement de celle-ci (par exemple à partir du système psychique de la conscience). La société ne peut donc être observée que par elle-même (Luhmann 1995, 411). L'indépendance systémique entre les systèmes psychiques et les systèmes sociaux est donc une fois de plus réaffirmée : la conscience ne reproduit que les systèmes psychiques et la communication, que les systèmes sociaux.

Tout en concédant à Luhmann l'argument selon lequel il serait vain de tenter de recréer une identité sociétale (ou une culture) qu'auraient généralement en commun des « systèmes différenciés », Robertson oppose l'idée selon laquelle, d'une part, la différenciation possède un enracinement symbolique et, d'autre part, le potentiel d'activité culturelle des sociétés est une catégorie encore pertinente de l'analyse sociologique (1992, 74). Je ne suis pas certain que Robertson a saisi la portée de la conception luhmanienne de la société. Premièrement, les sociétés (au pluriel) ne constituent pas des unités d'analyse dans la théorie des systèmes sociaux et ne représentent donc pas, comme dans le modèle du champ mondial de Robertson, l'un des éléments centraux de l'observation. L'histoire des sociétés (surtout européennes) sert certes de base à l'élaboration du modèle sociosystémique en fournissant des données quant aux modes passés et actuels de la différenciation sociale. En observant que la différenciation fonctionnelle est devenue le mode de différenciation prédominant dans les sociétés modernes, la théorie des systèmes sociaux met cependant en question toute représentation sociologique du monde qui reposerait sur l'idée erronée selon laquelle celui-ci est structuré sous la forme d'un assemblage d'unités sociales (les sociétés) différenciées. L'observation sociosystémique propose plutôt de considérer la sphère sociale contemporaine comme étant principalement organisée en fonction de systèmes sociaux fonctionnels différenciés les uns des autres. Dans la théorie des systèmes sociaux, il est ainsi plus question de *la* société que *des* sociétés, chacune des sociétés (dans l'acceptation classique du terme) ne constituant ultimement qu'un cas particulier de l'observation conditionnée et contingente de la société par elle-même.

Deuxièmement, la culture que Robertson conçoit de manière substantive sert, dans le modèle du champ mondial, à consolider une culture mondiale qui est formée par et qui sert à former les attentes individuelles et sociétales quant aux déclarations identitaires individuelles et collectives. Robertson juxtapose le concept de culture à celui de société au sein de son modèle socioculturel de la mondialisation : il vise à rendre compte de processus de

production symbolique contribuant à légitimer l'état du monde et à donner un sens ainsi qu'une direction à celui-ci. Les images du monde décrites par Robertson servent précisément cette fonction. Dans la théorie des systèmes sociaux, la culture est définie explicitement sur la base de la communication :

« [Culture is] a supply of possible themes that is available for quick and readily understandable reception in concrete communicative processes. [...] Culture is not necessarily a normative content for meanings; perhaps it is more like a limitation of meaning (reduction) that makes it possible to distinguish appropriate from inappropriate contributions or even correct from incorrect uses of themes in theme-related communication. » (Luhmann 1995, 163)

La culture est ainsi entendue comme une « archive » de thèmes qui facilite la communication en restreignant les possibilités de sélection de sens. Au sens où l'entend la théorie des systèmes sociaux, les cultures ne sont pas des systèmes différenciés et elles ne sont systémiques que parce qu'elles sont structurées par les systèmes sociaux mêmes au sein desquels elles opèrent (sous la forme de cultures économiques particulières au sein du système économique capitaliste, par exemple). La culture n'est donc pas un système fonctionnel différencié d'autres systèmes sociaux sur la base d'un code, d'un programme, d'éléments centraux et d'un média de pouvoir. Selon cette perspective, le concept d'une culture mondiale peut être défendu uniquement dans les termes d'une « écologie » de thèmes, de modèles et de styles communicationnels (Beyer 2006, 185-186 note 2). La culture et l'action qui en découlent perdent ainsi, dans la théorie des systèmes sociaux, toute substance.

Les concepts de conscience, d'action et d'être humain mises de l'avant par Robertson ne peuvent, en troisième lieu, être admis tels quels au sein d'une théorie sociosystémique de la société. Toute substance (d'une chose ou d'un phénomène) que la communication viserait à produire ou à reproduire ne peut être (re)produite que par d'autres communications qui la thématisent. En dehors de la communication, c'est-à-dire dans l'environnement d'un système social, il ne peut y avoir de (re)production du sens qu'au moyen des opérations de conscience et de pensée caractéristiques de l'autopoïèse des systèmes psychiques. C'est ici que la distinction entre action et expérience est cruciale. L'action est une reproduction du sens au moyen de la communication et implique la reproduction d'un système social, alors que l'expérience est une attribution du sens à l'environnement d'un système social (l'expérience peut mener à des opérations psychiques de reproduction du sens au moyen de la conscience

ou de la pensée, mais cela n'est pas automatique). Il y aura reproduction d'un système social relativement à une expérience seulement si une action ou une expérience mène ultimement à une action. La conscience mondiale conceptualisée et soutenue par Robertson présuppose, d'une part, une forme de conscience subjective du monde que la sociologie peut appréhender par ses propres moyens au moyen d'une reconsidération de la culture. D'autre part, la conscience mondiale – tout comme le modèle qui émerge de son analyse – se fonde sur des concepts forts de l'individu et du genre humain en tant que deux des quatre composantes unitaires du modèle du champ mondial.

De la même manière que *les* sociétés ne constituent pas des unités d'analyse au sein de la théorie des systèmes sociaux, les soi, les individus, les êtres humains et le genre humain ne constituent pas non plus des unités de l'analyse sociosystémique. La société n'est pas l'assemblage de sociétés contiguës et n'est pas non plus composée, dans ses plus petits détails, d'êtres humains. La théorie des systèmes sociaux se réfère à la complexité des systèmes vivants, psychiques et sociaux, ainsi qu'aux possibilités de couplage structurel entre ces systèmes, pour aborder l'être humain. La conscience et l'action humaines (au sens courant) sont des conditions *extrasociales* nécessaires pour qu'un système social soit reproduit et pour que la communication soit effectuée. Ce point de vue radical situe les êtres humains dans l'environnement des systèmes sociaux fonctionnels et, corollairement, en dehors de la société mondiale. Paradoxalement, au sein des systèmes fonctionnels peuvent se constituer par attribution croisée des personnes – *alter* et *ego* – dont les « existences propres » ne sont que le produit de la communication relevant de ce système (et non l'inverse, c'est-à-dire que la communication n'est pas le produit des personnes). « *Function systems*, écrit Luhmann (1997, 70), *presuppose the inclusion of every human being, but, in fact, they exclude persons that do not meet their requirements.* » La société mondiale est, dès lors, un système fonctionnel global fondé sur une distinction inclusion/exclusion.

6.1.1. Perspectives sociosystémiques : inclusion/exclusion au sein de la société mondiale

La différenciation fonctionnelle ne mène pas intrinsèquement à la formation d'une société mondiale : il n'y a pas de *telos*, de fin ou de but inhérent à la différenciation fonctionnelle (ni par ailleurs à toute autre forme de différenciation). Le concept de société mondiale renvoie, en termes sociosystémiques, à la portée de la communication dans une société différenciée

fonctionnellement : ce type de différenciation, apparu au début de la modernité, implique de considérer la société comme coextensive de la communication. La formation de la société mondiale est ainsi grandement tributaire des moyens de communication de masse, car sans eux « elle ne pourrait pas construire les connexions nécessaires entre les communications sur la base d'une production purement manuelle du sens par simple écriture de textes » (Ferrarese 2007, 255). De ce point de vue, la mondialisation se conçoit plus comme un état de fait que comme un processus digne d'une attention singulière; l'objet de l'observation sociosystémique reste pour l'essentiel la différenciation, les différences manifestées socialement et l'analyse des conditions de leur production.

Tous les systèmes fonctionnels contemporains, à l'exclusion du système politique, fonctionnent sans égard à des distinctions de l'ordre des frontières et de la géographie. Le système politique est le seul système fonctionnel qui, pour assurer son efficacité, repose de manière importante sur une différenciation segmentaire interne (les États-nations). Mais la différenciation segmentaire est quand même subordonnée à la différenciation fonctionnelle qui implique que le système politique fonctionne principalement sur la base d'une fonction qui le distingue des autres systèmes fonctionnels (avec un code, un programme, des éléments et un média de pouvoir spécifiques, par exemple). Les systèmes fonctionnels sont ainsi limités par leur fonction et non par des frontières spatiales. Les *sociétés* (au pluriel) ne sont donc plus pertinentes pour qualifier la société mondiale entendue comme le système mondial de la différenciation fonctionnelle. La société mondiale, en effet, existe comme une multiplicité de sous-systèmes sociaux, et non comme une multiplicité de sociétés (Moeller 2006, 54). Chacun des sous-systèmes fonctionnels mondiaux constitue une partie de l'environnement intrasocial de chacun des autres sous-systèmes.

Le système mondial de la différenciation fonctionnelle, coextensif de la communication, inclut dans chacun de ces sous-systèmes les personnes qui sont constituées par les actes communicationnels spécifiques à ceux-ci. La personne économique est constituée par la communication économique qui distingue le payeur et le vendeur; la personne politique est constituée par la communication politique qui repose sur la distinction au pouvoir/pas au pouvoir; la personne juridique est constituée par la communication juridique basée sur la distinction légal/illégal; etc. L'inclusion dans les systèmes fonctionnels

présuppose les moyens d'effectuer des communications qui sont typiques à chacun de ceux-ci – ce qui, par principe, devrait admettre tout un chacun. Mais qui ne peut se constituer – ou être constituée – comme une personne (*alter* ou *ego*) au sein de l'une de ces communications spécialisées est exclu du système. Qui ne peut payer par manque de monnaie ne peut participer au système économique et en est exclu, par exemple. Les différences introduites au sein des systèmes fonctionnels de la société mondiale (comme riche/pauvre au sein du système économique) ne relèvent plus, dans le contexte de la différenciation fonctionnelle, d'une distinction dominant/dominé ou oppresseur/oppri   (lesquelles relèvent de la différenciation stratifiée), mais d'une distinction inclusion/exclusion. La différenciation fonctionnelle produit les mêmes égalités (ce sont les mêmes systèmes fonctionnels mondiaux qui se retrouvent en des lieux particuliers) et les mêmes inégalités (   chaque endroit se trouvent des différences entre les riches et les pauvres, par exemple) au même moment (Moeller 2006, 56).

La recherche de fondamentaux et l'apparition de fondamentalismes sont, selon cette perspective, une recherche alternative de l'inclusion. En cherchant à remettre en avant-plan des identités particulières que la différenciation fonctionnelle ignore par défaut au sein de ses propres opérations (par exemple, une personne économique ne dépend pas des identités ethniques, nationales ou religieuses qui peuvent lui être assignées), le fondamentalisme – comme quête de « particularités profondes » (voir Robertson ci-dessus) – répond généralement à une situation d'indifférence de la part de l'un ou de plusieurs des systèmes fonctionnels mondiaux. Pour se sortir de l'indifférence, dans le but de parvenir à une inclusion, le fondamentalisme tente de réaffirmer des distinctions fondées sur d'autres types de différenciation (comme la segmentation ou la stratification) pour faire valoir sa différence. Or, puisque chacun des systèmes fonctionnels opère en dehors de toute identité autre que celle fonctionnelle qui repose sur sa distinction centrale (*alter* et *ego* tels que le code les construit), les déclarations et les affirmations fondamentalistes sont vouées à l'indifférence des systèmes fonctionnels. Si les systèmes fonctionnels intègrent ces déclarations de différence, ce n'est qu'en les soumettant à leurs fonctions propres. Conséquemment à cette inclusion systémique, les déclarations n'exprimeront plus une différence exclusive, mais plutôt une différence interne (  gale à toute autre) au sein même de la différenciation fonctionnelle (Moeller 2006, 57-59).

La distinction inclusion/exclusion a pour corollaire une distinction personnes/corps. Les personnes sont les êtres humains auxquels est attribué un rôle (*alter* ou *ego*) au sein de la communication systémique. Ces êtres humains sont ainsi inclus dans un système fonctionnel, que ce soit comme personnes riches ou pauvres dans le système économique, par exemple. Les corps sont les êtres humains qui sont exclus de tout système fonctionnel mondial. L'exclusion aboutit ainsi à des corps anonymes luttant pour la survie physique élémentaire. Le cours de la différenciation fonctionnelle ne peut cependant pas être redirigé par des intentions, car en définitive ce ne sont pas les personnes qui contrôlent les systèmes fonctionnels autopoïétiques. Ce sont les systèmes fonctionnels eux-mêmes qui se contrôlent. L'humanisme, qui voudrait trouver les moyens rationnels de réintégrer dans la société mondiale les corps exclus, ne reproduit finalement qu'une illusion réconfortante dont aucun système fonctionnel mondial ne peut dépendre (Moeller 2006, 59-63).

6.1.2. Peter Beyer : une théorie sociosystémique de la mondialisation

Dans la mesure où la société mondiale consiste en une pluralité de systèmes fonctionnels qui sont à la fois universels, c'est-à-dire étendus par-delà toutes les frontières, et particuliers, c'est-à-dire fondés sur des fonctions exclusives (Moeller 2006, 54), nous cherchons un moyen de qualifier les relations entre l'universel et le particulier à partir de la théorie des systèmes sociaux de Luhmann et de la théorie de la mondialisation de Robertson. D'une part, parce que les explications luhmaniennes quant aux processus de la constitution des fonctions au sein des systèmes fonctionnels tiennent généralement pour certain la mondialisation de la différenciation fonctionnelle et, d'autre part, parce que la conceptualisation fine des processus de la mondialisation mise de l'avant par Robertson repose sur des unités d'analyse incompatibles avec une observation sociosystémique du monde, il importe d'examiner de près la théorie de Robertson afin de mettre l'accent sur certains des éléments que celle-ci contient et qui peuvent profiter à une meilleure compréhension de la société mondiale.

Les systèmes fonctionnels opèrent nécessairement de manière asymétrique, en créant des distinctions entre les rôles attribués aux personnes (pôle positif et pôle négatif du code) et en excluant tout individu (ou soi, ou corps) qui ne peut tirer parti des médias de communication propres à chacun des systèmes. Les systèmes fonctionnels poussent ainsi à une individuation fortement spécialisée. La théorie des systèmes sociaux a précisément pour

objet la différenciation fonctionnelle et les rôles des personnes que celle-ci engendre. Mais elle ne tient que partiellement compte de la place des individus au sein de la société mondiale. Il y a beaucoup de communications qui surviennent dans les environnements des systèmes fonctionnels. Il ne suffit pas que ces communications aient accès aux médias de pouvoir des systèmes pour que leur inclusion dans ceux-ci élimine complètement le problème des déclarations identitaires soulevé par Robertson. Beyer explique : « *Yet access by itself does not settle the issue because individuation and its valorization dictate a further value-added quality, something about this profiled individual that expresses the individuation, the "other than" systemic roles.* » (2006, 54) Au sein des systèmes fonctionnels, les déclarations identitaires servent à distinguer l'être humain du rôle systémique de sa personne. Pour que de telles déclarations des identités soient efficaces, elles doivent affirmer des *différences*.

Beyer intègre dans la théorie des systèmes sociaux la thèse dialogique de la mondialisation, auquel il se réfère aussi au moyen de l'appellation « dimension robertsonienne de la société mondiale » (2006, 54; traduction libre). La présentation que fait Beyer de cette dimension vaut la peine d'être citée ici (même si cela répète une matière déjà couverte précédemment) :

« *Globalization has consisted and consists in the simultaneous and sequential operation of three logical moments. There is (1) the spread of various particular social forms across the globe, which constitutes their universalization. Those forms were at one point in their development the particular products of a certain region or a certain subgroup, albeit frequently already with reference to matters outside that region or subgroup (see moment 3). These universalized forms, however, do not simply spread as such, but (2) become particularized to various other local situations. That particularization of the universal repeats the universal, but also transforms it, thus relativizing the original. Such transformation, in turn, can become the particular subject of (3) another universalization, which in turn becomes reparticularized in other contexts and other times. And so on. The global expresses itself only as local, and the local expresses itself in global terms.* » (Beyer 2006, 24)

La thèse dialogique de la mondialisation partage avec la théorie des systèmes sociaux l'idée selon laquelle les processus actuels de la différenciation (qu'ils soient entendus dans les termes socioculturels de Robertson ou dans ceux sociosystémiques de Luhmann) impliquent des références à un champ mondial (Robertson) ou à une société mondiale (Luhmann) qui,

l'un et l'autre, ne peuvent être désormais appréhendés qu'en fonction d'une *hétérogénéité* et d'une *homogénéité* concomitantes. L'universalisation du particularisme peut être entendue comme la sélection d'un élément comme étant une possible contribution mondiale (ang. *global callings*) du système dont cet élément participe. La particularisation de l'universalisme a pour effet la reformulation des relations de sens de ces éléments au sein du système même, afin que les relations et les éléments manifestent une spécificité propre du système (généralement le programme). La contrainte de devoir faire des sélections pour que le sens se reproduise constamment est le propre des systèmes de sens (psychiques et sociaux). Dans le champ mondial ou dans la société mondiale, ces contraintes atteignent un autre degré de complexité en ce qu'elles poussent à une grande individuation. À l'opposé des formes précédentes de la différenciation sociale (segmentation, centre/périphérie, stratification), la différenciation fonctionnelle hétérogénéise les rapports au monde. Elle implique aussi des modes d'organisation qui sont de plus en plus similaires sur le plan mondial en conditionnant des manières communes de déclarer l'hétérogénéité; autrement dit, les manières de « faire la différence » sont l'objet même de la mondialisation (Beyer 2006, 26).

Beyer soutient que la thèse dialogique de la mondialisation mise de l'avant par Robertson peut être combinée à la théorie des systèmes sociaux afin de mieux rendre compte des manières dont sont accomplies les différences et les identités dans la société mondiale. Robertson met davantage l'accent que Luhmann sur le fait que l'inclusion sur la base de l'identité est autant un problème individuel qu'un problème collectif. Ce problème ne se limite pas aux rôles systémiques des personnes et des groupes de personnes, mais s'étend également au problème de l'exclusion dans – ou hors de – la société mondiale. Parce que toute affirmation identitaire est une déclaration de différence, l'identification, l'homogénéisation et la particularisation sont de même liées de près au problème de la différence (Beyer 2006, 54-55).

Le point où la théorie des systèmes sociaux et la thèse dialogique de la mondialisation s'imbriquent consiste précisément en la convergence, d'une part, du problème de l'inclusion des individus et des groupes d'individus dans la société et, d'autre part, du problème des appropriations locales-régionales des différents systèmes fonctionnels se mondialisant. L'analyse sémantique que fait Beyer (2006, 55-56) des discours et des représentations des

droits de la personne, à partir de leur apparition et jusqu'à leur plus récent développement, permet de faire voir comment le problème de l'inclusion dans la société mondiale prend forme sur le plan de l'identité et de la différence. La première vague de discours sur les droits de la personne revendique des droits individuels indépendants de la société, en général, et des systèmes sociétaux, en particulier. L'individu acquiert une autonomie sur le plan de ses droits relativement aux contraintes imposées par la société nationale : il acquiert, entre autres, la liberté d'expression et de religion ainsi que le droit à la différence sur les plans du genre et de l'ethnicité. Ces droits de la personne sur le plan individuel/social se transposent par ailleurs sur le plan sociétal. Il est admis que tous les individus ont droit à leur identité particulière et que la participation à la communication dans les systèmes sociétaux ne peut se faire sur la base d'une discrimination par rapport à cette identité. L'accès même à ces droits individuels ne peut être limité par aucun critère. La deuxième vague de discours sur les droits de la personne problématise l'inclusion des individus au sein des systèmes sociétaux, l'accès des individus aux formes de pouvoir de ces systèmes. Cette génération de droits de la personne met l'accent sur la nécessité d'une accessibilité minimale aux ressources des systèmes sociétaux pour tous les individus. Cela correspond, par exemple, à accorder à tous le droit d'accès à des ressources économiques minimales, à une éducation et à un système de santé. Si les individus sont exclus de l'accès à ces ressources, cela constitue une violation des droits de la personne. La troisième vague de discours sur les droits de la personne reprend les deux premières vagues et les prolonge sur le plan des identités collectives. Les identités, les critères de non-discrimination et le droit à l'accès aux ressources des systèmes sociétaux sont étendus pour inclure également les collectivités et les groupes. Ainsi, les groupes d'individus sont reconnus à part entière comme des entités ayant droit aux mêmes protections et libertés dont jouit chacun des individus composant ce groupe. Cela correspond à l'apparition de droits culturels et à la mise en place de structures pour garantir aux minorités le droit de préserver leur culture et d'affirmer leurs identités/différences sans que l'accès aux pouvoirs des systèmes sociétaux leur soit restreint. La valeur et le statut des droits individuels et des droits collectifs sont donc les mêmes. Différentes perspectives peuvent mettre l'accent sur – et prioriser – une seule de ces conceptions des droits de la personne : ainsi les droits collectifs peuvent ne pas être admis au sein d'un courant de pensée néolibéral radical, alors que des minorités religieuses, ethniques ou culturelles peuvent défendre à tout prix la valeur et le

statut de leurs droits en tant que collectivités. La hiérarchisation des droits de la personne constitue également un autre problème interne (par exemple la question de savoir si le droit à la différence sur le plan du genre prévaut sur la liberté d'expression et de religion) qui contribue à illustrer le problème de l'universalisation de la valorisation de l'identité/différence conjointement à la particularisation et l'appropriation des discours universels sur les droits de la personne. Cette analyse sémantique de l'évolution des droits de la personne met en lumière le problème de la constitution des éléments du modèle robertsonnien du champ mondial (à l'exclusion de l'élément « système mondial des sociétés », lequel est abordé ci-après). Elle éclaire aussi la problématisation et la relativisation des rapports entre chacun de ces éléments.

En insistant sur le fait que les systèmes fonctionnels conditionnent les manières de faire la différence dans la société mondiale dominée par la différenciation fonctionnelle, Beyer (2006, 56) souligne qu'il est hors de question d'affirmer – du point de vue de la théorie des systèmes sociaux – que la société mondiale est en voie d'homogénéisation sous l'effet structurant des critères spécifiques à chacun des systèmes fonctionnels. La mondialisation ne se résume pas à l'universalisation du particularisme et à l'imposition des universalismes résultants – ce qui correspondrait à un seul pan de l'histoire de la mondialisation, qui pourrait être décrite comme l'occidentalisation du monde par les voies de l'impérialisme et du colonialisme. Bien que l'histoire occidentale moderne ait un rôle certain à jouer dans (l'observation de) la genèse de la mondialisation contemporaine, la relativisation des relations entre les unités du champ mondial consiste explicitement en un double processus impliquant la particularisation de l'universalisme au même titre que l'universalisation du particularisme. Autrement dit, la mondialisation des systèmes fonctionnels ne doit pas être envisagée comme la diffusion à partir d'un centre (prétendument l'Occident) vers la périphérie (le reste du monde). La mondialisation de la différenciation fonctionnelle est plutôt un processus qui implique concomitamment la définition, l'identification et la différenciation de l'« Occident » et du reste du monde sans qu'il y ait précisément de centre à partir duquel ces transformations se sont opérées et s'opèrent. Les systèmes fonctionnels ne se sont pas tant *diffusés* qu'ils se sont tout simplement *développés*; leur développement étant le fruit d'un processus fondamentalement dialogique. Les appropriations locales des systèmes fonctionnels, lesquelles correspondent grosso modo à une forme d'inclusion des sociétés dans

un système mondial des sociétés (l'un des quatre points référentiels du modèle robertsonnien du champ mondial), s'effectuent conséquemment en fonction à la fois de l'universalisation du particularisme *et* de la particularisation de l'universalisme :

« Incorporation into the global system takes place through both modalities, not just the first. Globalization carries itself out in the "dialogue," not just as a "soliloquy." [...] Inclusion of regions therefore means the appropriation by those regions of the instrumentalities of the global function systems while at the same time doing so in a locally particular way. That localization or particularization is a critical aspect of the universalization or globalization, not just a reaction. » (Beyer 2006, 57)

En tant que transformation concomitante et fonctionnellement analogique du local et du mondial, du particulier et de l'universel, la mondialisation envisagée comme un processus dialogique permet de rendre compte des déclarations identitaires (sur les plans de l'ethnicité, de la culture, de la tradition, etc.) dans le contexte de systèmes fonctionnels qui ne tiennent pas compte, dans leurs opérations, des rôles non systémiques des individus et des groupes d'individus. Cet aspect des déclarations de l'identité et de la différence est important pour la suite de l'analyse de la formation, au sein de la société mondiale, d'un système religieux, en général, et d'un sous-système bouddhique de ce système religieux, en particulier.

6.2. Peter Beyer : le système religieux mondial

L'étude de la religion dans la société mondiale, du point de vue à la fois de la théorie des systèmes sociaux et de la théorie de la mondialisation, est rendue possible grâce à une approche sociosystémique de la religion et de la mondialisation. En formulant une théorie du système religieux mondial, Peter Beyer pose les bases nécessaires pour l'observation du statut et du rôle du bouddhisme au sein de la société mondiale.

6.2.1. Le problème de référence du système religieux

De même que chacun des systèmes fonctionnels de la société mondiale repose sur un problème de référence à partir duquel le système développe sa fonction spécifique, le système religieux répond aussi à un problème de référence : l'inévitabilité de la contingence. Dans la théorie des systèmes sociaux, le problème de la contingence consiste en la situation paradoxale où *alter* et *ego* ne peuvent avoir accès l'un à l'autre alors qu'ils sont tous deux les

pôles nécessaires de toute communication. Martucelli explique de manière claire en quoi consiste la double contingence :

Deux boîtes noires, qui par le fait d'on ne sait quelles occasions, établissent une relation entre elles, dans laquelle chacune détermine sa conduite à partir de ses propres opérations autoréférentielles. La communication établie déclenche une série, puisqu'elle appelle à une réaction. Les capacités de traitement de l'information propres à chaque système lui permettent d'observer l'autre comme un système dans un environnement, et d'appréhender sa forme autoréférentielle à partir de sa propre observation. Les critères sélectifs de l'autre système ne peuvent pas être observés de l'extérieur. La seule chose qu'*Ego* observe est la sélection réalisée dans son environnement par *Alter*. L'indétermination de la propre autoréférence du système est et reste totale. Par ce biais, et par celui de leur action, par laquelle un des protagonistes essaie d'influencer ce qu'il observe, apparaît un ordre émergent, justement le système social. À ce niveau la contingence devient pleinement sociale, puisqu'elle se présente à partir d'un horizon double de perspectives. *Ego* ne peut pas assumer l'opération autoréférentielle d'*Alter* mais il peut apprendre à partir de sa position d'observateur. L'ordre social naît des observations réciproques faites par des systèmes autoréférentiels. (1999a, 145)

La double contingence – l'improbabilité de la communication et l'improbabilité de l'ordre social – représente le problème de base dont se préoccupe la théorie des systèmes sociaux. Cela est un paradoxe : la communication présuppose une réduction par la sélection, mais les modes admissibles de la sélection sont conditionnés par l'ordre social; inversement, l'ordre social apparaît au moyen de la communication et de l'observation qu'il ne précède pas absolument. Le succès de la communication et l'établissement d'un ordre social ne dépendent pas, en définitive, de ce que les individus ont en commun (identités), mais de ce qui les distingue en tant que personnes (*alter* et *ego*) au sein d'un système différencié. Les processus de réduction opérés par un système fonctionnel de la société mondiale permettent de limiter l'improbabilité de la communication et de la reproduction de l'ordre social spécifique au système en question. Voilà d'où provient la nécessité de la différenciation de systèmes sur la base de fonctions singulières et exclusives permettant l'autopoïèse de chacun de ces systèmes.

Le système religieux de la société mondiale se préoccupe du problème de la contingence comme tel. Il se préoccupe du caractère arbitraire et virtuel de la communication ainsi que de l'ordre social (Ferrarese 2007, 42; Moeller 2006, 29). Il tente de résoudre

l'indétermination du monde introduite par toute tentative de détermination, de sélection et de réduction de la complexité. Le problème de la contingence, inhérent à la formation de tout système fonctionnel de la société mondiale, renvoie à un autre problème qui est relatif à la religion et qui lui est spécifique : l'observation, qui permet la systématisation des communications et le conditionnement d'un ordre social, introduit nécessairement une nouvelle indétermination en faisant la distinction entre ce qui est observable et ce qui n'est pas observable. L'observation implique une sélection d'un seul des deux côtés (le premier) de la distinction observable/inobservable. Autrement dit, le monde dans toute sa complexité ne peut jamais être (ré)introduit comme une unité dans la communication et l'observation. La religion tente de résoudre le problème récurrent de l'indétermination produite par toute communication dont le but est, paradoxalement, la détermination du sens. Ainsi, dans les termes de Ferrarese : « Cette différence observable/inobservable est le problème de référence de la religion; toute la communication en son sein est structurée par la question de l'unité de cette différence. » (2007, 42) La religion tente, malgré le paradoxe, de réconcilier et d'unifier l'observable et l'inobservable.

6.2.2. L'observation du système religieux mondial

La théorie des systèmes sociaux ne propose pas de définir la religion *a priori* afin de mieux l'observer. Plutôt, la religion est une catégorie qui est le produit même de l'observation sociale – que ce soit par les religions elles-mêmes, ou par d'autres systèmes fonctionnels. Les approches substantives ont certes conféré un poids élevé aux définitions modernes et contemporaines de la religion, en définissant celle-ci principalement en relation à des entités surnaturelles ou transcendantes. Dans une moindre mesure, les approches fonctionnelles, qui se préoccupent des fonctions de la religion, ont misé sur une compréhension qui permet de considérer la religion sur un plan d'égalité avec d'autres sphères de l'activité humaine et du social. La distinction entre ce qu'*est* (la substance de) la religion et ce que *fait* (la fonction de) la religion n'est pas une donnée stricte de l'analyse de la religion d'un point de vue sociosystémique. Bien que les religions actuelles se soient plus constituées sur la base de conceptions substantives que de conceptions fonctionnelles, l'approche fonctionnelle de la théorie des systèmes sociaux permet de rendre compte des manières dont un système religieux mondial opère et reproduit des sélections de sens en attribuant celui-ci à une

substance ou à une fonction. Il importe donc de considérer à la fois les approches qui définissent la religion en substance et celles qui définissent celle-ci fonctionnellement. Les contextes au sein desquels les diverses conceptualisations de la religion sont avancées sont également pertinents, puisque les conditions de succès de la thématization de la religion dépendent des présupposés que partagent les personnes. L'observation des manières dont la religion est thématisée ne peut donc faire abstraction des conditions de possibilité de cette communication (voir Beyer 2006, 4-5).

La religion ne se constitue pas dans la société mondiale en dehors de toute contingence et de toute relation avec d'autres systèmes fonctionnels. Au contraire, la mondialisation de la différenciation fonctionnelle implique la différenciation concomitante et analogique (sur le plan fonctionnel) de divers systèmes fonctionnels. Chacun de ces systèmes étant dans l'environnement des autres, chacun développe des modes autopoïétiques exclusifs et entretient des relations externes plus ou moins structurées avec son environnement ainsi qu'avec les systèmes dans son environnement. Autrement dit, la formation d'un système religieux de la société mondiale est concomitante de la formation au sein de celle-ci d'un système économique, d'un système politique, d'un système scientifique, etc. L'étude de la religion, qui est grandement attribuable au système scientifique, ne relève cependant pas uniquement de ce dernier. Elle relève aussi de l'observation de la religion par la religion, car c'est cette observation du système par lui-même qui rend ce système observable pour un autre système (en l'occurrence le système scientifique). Cela ne revient pas à soutenir que pour « bien comprendre » la religion, un observateur devrait nécessairement adopter la perspective de chacun de ces deux systèmes. Au contraire, le système religieux et le système scientifique ne reposent pas sur une même fonction, car le code vrai/faux du second ne permet pas de résoudre le problème de référence du premier. L'observation de la religion par la religion est une activité propre à un système religieux. L'observation sociosystémique de la religion, quant à elle, relève d'une observation scientifique des « observations de la religion par la religion ». La validité de l'observation scientifique de la religion n'est toutefois pas supérieure à celle religieuse. Aucune observation n'est supérieure à une autre et la validité d'une observation ne peut être établie qu'à partir des critères propres au système qui observe. C'est donc dire que l'observation scientifique de la religion et l'observation de la religion par

la religion sont complémentaires – voire interdépendantes –, mais qu'elles ne se valident pas l'une l'autre.

Cet aspect de l'observation introduit l'idée selon laquelle la religion peut être et est débattue ainsi que contestée, autant au sein d'une religion donnée, qu'en lien avec d'autres systèmes fonctionnels. Des questions de l'ordre de l'orthodoxie et de l'orthopraxie, de l'autorité et de l'authenticité peuvent être soulevées par les diverses déclarations identitaires au sein d'une religion donnée. Ainsi une tradition au sein d'une religion donnée peut contester l'inclusion d'une autre tradition au sein de cette religion. Aussi une tradition peut vouloir mettre en question la différenciation que lui impose une différenciation fonctionnelle mondiale. C'est-à-dire qu'une tradition donnée peut refuser d'être conçue comme faisant partie *de l'une des* religions ou comme faisant partie globalement *de la* religion. Mais la contestation et le refus ne correspondent pas nécessairement à un échec de la communication. Ce sont plutôt des modes particuliers de la communication qui peuvent renvoyer la communication à l'intérieur du système même et qui peuvent, de ce fait, contribuer à la sous-différenciation de celui-ci. Dans le contexte actuel, plusieurs individus refusent ou contestent leur inclusion (en tant que personnes religieuses) au sein du système religieux. Bien qu'ils reconnaissent généralement l'existence de la religion et des religions, ils refusent – individuellement et collectivement – d'être inclus au sein de la religion et au sein de l'une des religions. Ils soutiennent qu'une telle inclusion porte atteinte à la valeur, à l'intégrité et à la légitimité de leur tradition (voir Beyer 2006, 6-7). C'est ainsi que des substituts de la religion sont mis de l'avant par nombre de protagonistes qui souhaitent désigner leur tradition par des expressions telles que « spiritualité », « art de vivre », ou « mode ou philosophie de vie ». Comme l'écrit Beyer : « *Designating a variety of activity or orientation as spirituality is a way of seeking exemption from certain of the characteristics of what has come to be regarded as religion, but not others. It is a way, as it were, to "look like a duck and quack like a duck," but avoid identification as a duck.* » (2006, 8) La catégorie de la spiritualité et ses dérivés ne font donc qu'esquiver le problème de l'inclusion dans – et de l'exclusion de – la religion.

Par ailleurs, la séparation moderne entre l'Église et l'État n'exclut pas le fait que des individus ou des groupes religieux fassent, au nom de la (liberté de) religion, des demandes

auprès du système politique afin que leur soient consentis des « accommodements raisonnables », c'est-à-dire des régulations de la vie sociale qui tiennent compte de la différence religieuse (voir Bouchard et Taylor 2008). Ces accommodements sont l'écho sur le plan politique des interrelations systémiques entre l'institutionnalisation politique des droits de la personne et l'institutionnalisation d'une différence religieuse dans la sphère sociale. Cette différence religieuse est portée par l'institutionnalisation d'un certain nombre de religions, lesquelles contribuent à définir généralement les critères d'inclusion au sein de la catégorie de la religion et les critères d'exclusion de celle-ci. Nonobstant, les systèmes politique et juridique peuvent être amenés à se prononcer sur la catégorie de la religion et, pour cela, ils ne disposent – systématiquement – que de leurs propres modes opérationnels (des lois et des jugements, respectivement) pour rendre une décision. En effet, le système politique ne statuera sur la religion que dans les termes d'une régulation faisant théoriquement abstraction des contenus substantifs de celle-ci. De même pour le système juridique qui ne pourra statuer qu'en fonction d'un cas traduit dans les termes de la distinction légal/illégal et qui ne pourra pas contribuer directement à légitimer ou contester *religieusement* les contenus religieux.

Le problème de la définition de la religion se transpose ainsi sur d'autres plans que celui strictement religieux. Il met en lumière deux tensions fondamentales : d'une part, la distinction entre la religion et la non-religion; et, d'autre part, la distinction entre une religion et une autre religion (Beyer 2006, 8). La première tension repose sur la différenciation du système religieux ainsi que sur la formation de frontières système/environnement entre ce système et d'autres systèmes fonctionnels. Cette distinction est thématifiée par la question de savoir si quelque chose relève ou non de *la* religion. La deuxième tension est coextensive de la première en ce que l'observation de la différence religieuse est reproduite à l'intérieur du système religieux. La distinction entre une religion et une autre est thématifiée par la question de savoir si quelque chose est *une* religion et si ce quelque chose est *l'une des* religions déjà incluses dans le système religieux. La thèse d'un système religieux mondial soutient précisément que, d'une part, la religion constitue un domaine social différencié fonctionnellement au même titre que d'autres systèmes fonctionnels de la société mondiale et que, d'autre part, la différenciation de la religion n'est pas tributaire de la différenciation d'une seule et unique religion (et de l'imposition de cette religion sur les autres), mais de la

différenciation concomitante de plusieurs religions au sein de la société mondiale (Beyer 2006, 57).

L'observation de la religion à partir d'une perspective sociosystémique, d'une part, et l'affirmation qu'il y a aujourd'hui dans la société mondiale un système fonctionnel religieux, d'autre part, ne font pas abstraction de facteurs historiques particuliers et de contingences qui ont façonné *la* religion et *les* religions. Le concept d'un système fonctionnel mondial pour la religion correspond à un modèle pour expliquer, d'une part, la différence religieuse sur le plan social (la religion en comparaison d'autres systèmes fonctionnellement différenciés). D'autre part, ce modèle vise à expliquer les différences religieuses qui sont internes à la religion. Il rend compte de l'institutionnalisation de diverses manières (les religions) de faire la différence religieuse dans le contexte de la société mondiale. Comme l'écrit Beyer :

« To say that religion has taken the form of a function system in this context is only to claim that the dominant social meanings of religion derive from the fact that it has become the principal name of that system. The variable and contested understandings that we have of the word religion and its various cognates (sometimes neologisms) in other languages are all significantly conditioned by the historical emergence of a particular social structure, an institutional domain, which is the religious system of global society. [...] The development of this religious system has brought about a new model of religion, one that does not so much subsume difference as allow and encourage it in new and peculiar ways. There exists a global religious system but certainly not a single global religion. [...] As with globalization and global society itself, the homogeneity implied by the notion of a global religious system is actually the reverse side of religious heterogeneity, both in conception and in form. (Beyer 2006, 3-4; italiques ajoutées)

Comme tout autre système fonctionnel, le système religieux mondial n'inclut pas toutes les communications religieuses possibles, mais seulement celles qui contribuent au développement d'une efficacité autopoïétique accrue. Cette réduction n'est pas nécessairement orientée de manière téléologique. Au contraire, elle est généralement arbitraire et contingente. Ce ne sont pas uniquement des préoccupations et des visées intrinsèquement religieuses qui conditionnent la réduction des possibilités communicationnelles au sein d'un système fonctionnel religieux. Le système religieux et les autres systèmes fonctionnels s'observent l'un l'autre. L'observation de la distinction système/environnement permet la réintroduction de cette distinction au sein de l'autopoïèse

de chacun des systèmes. Les systèmes se différencient ainsi non pas sur la base de principes innés, mais en fonction d'une différence qu'ils sélectionnent et au moyen de laquelle ils constituent le noyau de leurs opérations autopoïétiques. Le modèle d'un système religieux mondial admet ainsi à la fois l'homogénéité et l'hétérogénéité, l'universel et le particulier, le mondial et le local, la pluralité et l'unité :

« The model for a religion in the global system is not some abstract, overarching pattern to which all religions more or less conform; nor is it simply and consistently one of the institutionalized religions, like Christianity. Instead, what ends up counting as one of the religions and thus what can effectively operate as one of them is the outcome of a historically contingent and selective modelling and mobilization process that refers primarily to one of the religions, to a subset of them, or at the logical extreme to all of them. The set of such operative religions is not consistent across the different regions of global society, nor is it clearly delimited. [...] The religions that serve as implicit or explicit models therefore vary, historically and today. » (Beyer 2006, 119)

La théorie des systèmes sociaux ne dit donc pas ce que *la* religion ou *une* religion doit ou devrait être, mais fournit une perspective et des paramètres pour l'observation de ce qui est désigné conventionnellement comme *la* religion ou comme *une* religion. Au cœur de ces paramètres de l'observation se trouvent les concepts de communication, de code, de programme, d'éléments centraux et de média de pouvoir. Le système religieux mondial repose en partie sur l'observation de ces aspects caractéristiques des systèmes fonctionnels mondiaux. Une autre facette importante de la formation du système religieux mondial consiste en l'institutionnalisation des fonctions religieuses spécifiques de celui-ci au sein de formes sociales telles que les interactions, les organisations et les mouvements.

6.2.3. La communication religieuse

Le concept sociosystémique de la communication joue un rôle central pour l'observation d'un système fonctionnel. Puisqu'il s'agit de désigner ce qui constitue la particularité de la religion dans le contexte de la mondialisation de la différenciation fonctionnelle, ce sont les communications religieuses qui constituent l'objet de l'observation scientifique. La religion ne peut dès lors être entendue sociologiquement comme une réalité sous-jacente au social ou comme ne relevant principalement que de la conscience des individus qui en font l'expérience. La théorie des systèmes sociaux introduit une distinction nette et franche entre

les systèmes psychiques et les systèmes sociaux, et ne sert qu'à l'observation des seconds. Les opérations de la conscience sont cachées à l'observation sociale et ce ne sont que leurs formulations ou concrétisations dans le social – sous la forme de communications – qui sont pertinentes pour l'analyse.

« Psychological and religious realities especially are, like the physical and the biological, important only in so far as they condition the social or become thematized in it. What happens in the consciousnesses of individuals or in the worlds of gods, spirits, and other supraempirical planes are of concern to the extent that they impinge upon or contextualize the social, but not beyond that. »
(Beyer 2006, 8-9)

Cette approche qui sépare le social de la conscience des individus a pour but de rendre compte de la spécificité sociale de la religion. Elle ne vise pas à dépeindre la religion à partir des – et en termes des – expressions multiples d'expériences, de croyances et de pratiques individuelles :

« It is not that individual belief and practice are unimportant for the constitution of religion. Usually they are essential. But they are not already by themselves religion; they do not already operate socially as religion. At a minimum, they also have to be observed as religion. [...] The social is more than the fact of people living in groups, more than the sum of consciousnesses, but instead a product of what these conscious humans do. » (Beyer 2006, 9)

L'observation de la religion comme système social repose sur le fait que seule la communication autoréférentielle religieuse – excluant les expériences et les états de conscience – contribue à reproduire la réalité sociale de la religion.

La communication religieuse, en tant que la sélection d'une information, d'une expression et d'une compréhension, n'est pas quelque chose qui survient dans une sphère du réel inaccessible à la saisie intellectuelle et à l'observation. Au contraire, selon la perspective de la théorie des systèmes sociaux, dans la mesure où il s'agit de la réalité strictement sociale de la religion qui est en question, le concept de la communication religieuse implique d'observer des objets tels que l'« expérience », la « foi », la « croyance », « Dieu », « le Bouddha » ou le « *nirvāṇa* » comme des éléments produits et reproduits par la communication. Ces éléments n'ont socialement aucune existence propre en dehors de la communication qui les produit et les reproduit. Qu'ils aient ou non une substance ou une

essence n'est pertinent pour l'analyse que si – et lorsque – cette substance ou cette essence est thématifiée et reproduite par la communication religieuse (Beyer 2006, 11). Comme l'écrit aussi Beyer (2006, 10), la question de savoir si c'est une réalité divine ou transcendante qui est à l'origine du réel n'importe pas tant et aussi longtemps que la communication religieuse a lieu. Cette « référence transcendante fondamentale » (Beyer 2007, 172) joue toutefois un rôle majeur au sein de la communication religieuse en ce qu'elle en constitue l'objet central. L'observation sociosystémique de la religion n'a accès qu'aux communications et aux observations qui constituent potentiellement le système religieux. Elle n'a accès ni aux expériences ni aux opérations conscientes. La réalité sociale de la religion est donc le produit de communications autoréférentielles et est contextuelle en ce qu'elle dépend de la communication. Pour qu'une communication soit religieuse, elle doit être thématifiée comme telle, c'est-à-dire comme une communication relevant de la religion. La thématification de la religion est le produit d'autres communications, religieuses ou non, qui font implicitement ou explicitement une distinction entre la religion et des communications qui ne sont pas reconnues comme religieuses. De cette manière, l'existence sociale de la religion est dépendante de la communication religieuse et de la communication sur la religion; la religion est, sur le plan social, toujours coextensive de ces deux types de communication. Affirmer que la religion puisse exister sans qu'il y ait de communication religieuse revient exactement à s'engager au sein de la communication (Beyer 2006, 10-11).

La conceptualisation générale de la communication au sein de la théorie des systèmes sociaux permet de développer une analyse sociale de la religion qui évite de rendre compte de cette dernière comme une pure construction ou une pure invention, ou comme une réalité transcendante ou substantive. En définitive, la religion est à la fois une construction et une réalité préexistante (ou présumée), dans la mesure où elle est constamment (re)produite en référence à des communications antérieures. Mais elle n'est jamais toujours la même et elle n'est jamais radicalement différente : l'autopoïèse du système religieux dépend à la fois de l'autoréférentialité et de la reproduction interne de la distinction système/environnement. De cette manière, la conceptualisation de la religion qui est mise de l'avant par la théorie des systèmes sociaux repose sur une approche qui, d'un point de vue sociohistorique, ne conçoit pas de discontinuité radicale entre la religion telle qu'elle était avant et telle qu'elle est aujourd'hui. Plutôt, comme toute communication, la religion est en continuité et en

discontinuité avec la religion qui la précède ou, pour être plus précis, chacune des religions évolue constamment en lien avec ce qu'elle a été dans le passé et également en lien avec ce que les autres religions ont été dans le passé et sont dans le présent. Cela implique alors d'examiner la formation de la religion et la formation des religions en tenant compte, d'une part, des dynamiques sociohistoriques internes à chacune des religions et, d'autre part, des dynamiques contextuelles au sein desquelles la religion et les religions se sont différenciées (Beyer 2006, 11-12). Le concept de sous-système est donc importante. La religion s'est différenciée et se différencie d'autres systèmes fonctionnels de la société mondiale en fonction de processus qu'il serait plus adéquat de désigner au moyen du terme « sous-différenciation ». Ferrarese (2007, 46-47) précise que le terme allemand *Ausdifferenzierung*, qui est employé par Luhmann, vise à « mettre l'accent sur le détachement d'un (sous-) système par rapport à son environnement », plutôt qu'à désigner la différenciation comme un processus de « division, décomposition du tout social en parties ». Beyer précise comment la différenciation limite le champ des communications admissibles au sein d'un sous-système différencié :

« Even though, ultimately, all communication that constitutes a society can be said to refer to all other communication, in reality the range of communication that is relevant in any given instance or situation is far more limited. It is by establishing such limits that subsystems generate themselves. Social subsystems are therefore structures of boundary creation and boundary maintenance [...]. [...] Social subsystems are ways of continuously regenerating certain kinds of boundaries of meaning. » (Beyer 2006, 12)

L'observation générale d'un sous-système religieux fonctionnellement différencié dans la société mondiale repose sur l'observation particulière, d'une part, de communications religieuses thématiques comme telles et, d'autre part, d'une fonction pour la reproduction autopoïétique d'un système fonctionnel opérant sur la base de ces communications. C'est ce dont les analyses ci-après d'un code, d'un programme, d'éléments centraux et de média de pouvoir visent à rendre compte.

6.2.4. Code religieux

Différentes formulations de paires d'éléments opposés ont été avancées pour décrire les relations centrales à la religion. Durkheim ([1912] 1985) et Éliade (1965), entre autres,

conceptualisent la distinction centrale de la religion en fonction du sacré et du profane. Luhmann avance la distinction transcendance/immanence. D'autres distinctions mises de l'avant comprennent spirituel/matériel, absolu/conditionné. Mais selon la perspective de la théorie des systèmes sociaux, ces distinctions ne correspondent qu'à une manière de faire la distinction entre ce qui relève explicitement de la religion et de ce qui ne relève pas de celle-ci. Ces distinctions ne précisent pas comment la frontière entre la religion et la non-religion (frontière système/environnement) est construite et reproduite au moyen de la communication récursive et autoréférentielle (Beyer 2006, 80). Le code religieux, au sens entendu par la théorie des systèmes sociaux, doit indiquer non pas la différence entre le système religieux et l'environnement, mais une distinction interne au système qui est utilisé par le système pour se reproduire de manière autoréférentielle en distinction de l'environnement. Ainsi les deux pôles du code doivent tous les deux renvoyer à des possibilités du système religieux lui-même, l'une de ses possibilités étant positive et l'autre, négative. Le code à lui seul ne rend pas compte du système dans sa globalité, car c'est seulement en fonction d'un programme opérant sur la base du code que les opérations autopoïétiques du système se développent. L'idée ici est d'insister sur le fait qu'un code religieux est une distinction interne au système religieux : les deux éléments le constituant renvoient à des états religieux opposés l'un à l'autre. Ces deux éléments doivent renvoyer, en dernière analyse, à deux « extrêmes » totalisants. Toute communication religieuse se réfère ultimement à *la fois* à l'une *et* à l'autre. Sans l'un des pôles, l'autre n'a aucun sens.

La recherche d'un code pour le système fonctionnel religieux de la société mondiale exige de tenir compte des développements actuels des diverses religions (reconnues comme telles) et aussi des développements récents de celles-ci : une étude strictement diachronique ne pourrait pas rendre compte de la continuité/discontinuité caractéristique de la formation d'un système religieux mondial. Beyer (2006, 65-74) présente de manière succincte les éléments historiques clés qui marquent le développement d'une représentation distincte de la religion au sein du christianisme à partir de la fin de l'époque médiévale (15^e siècle) et à partir de la Réforme (16^e siècle). Il note que les préoccupations principales gravitent autour de l'opposition entre la foi et la raison (Église catholique) et autour de la sotériologie (protestantisme). Ces préoccupations ont pour conséquences une structuration du domaine religieux (chrétien) autour des notions de salut et de damnation (Beyer 2006, 81). Ces deux

possibilités renfermant toutes autres options secondaires, Beyer soutient que l'état positif d'un code pour le sous-système religieux chrétien correspond à *blessed* (« béni ») et que l'état négatif correspond à *damned* (« damné », « maudit » ou « réprouvé »). Un code religieux *blessed/damned*, béni/damné, implique deux pôles qui sont tous les deux sacrés, religieux ou spirituels. Ce sont deux états ultimes, voire absolus, de la condition religieuse telle que celle-ci est envisagée par le catholicisme et le protestantisme après les 15^e et 16^e siècles. Chacun des deux pôles correspond à l'opposé catégorique de l'autre. Ce code permet de déterminer si quelque action est de « nature » religieuse, de déterminer si quelque action est, d'une perspective religieuse, vouée au salut ou à la damnation. Ce code traduit potentiellement dans les termes du système religieux chrétien toute action humaine qui peut alors être vue soit comme menant au salut, soit comme menant à la damnation. Fonctionnellement, ce code opère comme les codes d'autres systèmes fonctionnels en permettant de réduire la complexité de l'environnement et d'exprimer des sélections au moyen de communications religieuses autoréférentielles. De la même manière que le système économique procède à la marchandisation du social, que le système politique procède à la politisation du social et que le système juridique procède à la judiciarisation, cela afin d'établir leur contrôle sur l'indétermination de leur environnement, le système religieux totalise ou globalise son rapport au monde au moyen du code béni/damné (une forme de « sacralisation » ou de « sanctification » du monde). Les deux éléments du code religieux font donc partie de la religion, du sacré et du spirituel. En opérant récursivement, le code religieux construit un système religieux qui n'a pour seule fonction que sa propre reproduction : « *Salvation and damnation contained their own purpose; they were ad maiorem gloriam Dei*¹ » (Beyer 2006, 82).

Un code pour le système religieux, tel que béni/damné, n'a pas à être entièrement nouveau, car il est pertinent de tenir compte de la continuité au sein de la reproduction de la communication religieuse. Ce code s'applique en premier lieu à un système religieux pour le catholicisme et le protestantisme après les 15^e et 16^e siècles. Il faut alors le qualifier afin qu'il soit également applicable à d'autres développements au sein d'autres religions contemporaines, comme l'islam, l'hindouïsme et le bouddhisme. Puisqu'un système religieux mondial n'est pas le produit d'un processus unique d'universalisation du particularisme

1 Du latin : « Pour la plus grande gloire de Dieu ».

(c'est-à-dire la diffusion et l'imposition du code béni/damné sur toutes les religions), il est crucial d'examiner les manières dont les autres religions se sont formées concomitamment au christianisme européen. La différenciation d'un système religieux mondial dépend de manière tout aussi importante de la particularisation de l'universalisme, lequel universalisme n'a ultimement jamais été concrétisé *in abstracto*. La thèse dialogique de la mondialisation affirme que l'universalisme n'a de forme qu'à travers des manifestations particulières. Inversement, le particularisme ne prend forme dans la société mondiale qu'à travers des expressions et des affirmations mondiales (*global callings*) soumises aux contraintes de la condition sociohumaine mondiale.

Beyer remarque de cette manière que l'islam (étant avec le judaïsme et le christianisme une religion abrahamique) opère potentiellement en fonction d'un code religieux béni/damné similaire à celui du christianisme. Il note cependant que les préoccupations modernes de l'islam tournent davantage autour de questions liées à ce qui est permis et à ce qui est interdit, alors que les questions liées au salut et à la damnation sont renvoyées à un second plan². Le code religieux musulman *halal/haram*, permis/interdit permet de totaliser ou de globaliser la communication musulmane et l'observation musulmane au sujet du monde. Tout peut être exprimé, d'un point de vue religieux musulman, à partir des préoccupations inscrites dans le code permis/interdit. Beyer (2006, 82) note que c'est sur la base de ce code secondaire, plutôt que sur celui principal béni/damné, que l'islam contemporain façonne une orthodoxie particulière contribuant à différencier davantage l'islam en tant que religions distinctes et, par voie de conséquence, à différencier toujours plus la religion en tant que système fonctionnel de la société mondiale.

Au sujet du bouddhisme, Beyer (2006, 83-84) fait brièvement référence à l'histoire du développement de mouvements et de traditions bouddhiques modernes en Asie (Sri Lanka, Inde, Chine, Japon et Taïwan) pour souligner que le bouddhisme moderne s'inscrit, d'une part, dans le monachisme bouddhique et, d'autre part, dans le laïcisme bouddhiste. Le

2 « If one focuses on many of the Islamic reform movements of especially the nineteenth and twentieth centuries, however, a somewhat altered picture emerges. Taking more extreme figures like Mawlana Mawdudi, Sayyid Qutb, and Ayatollah Khomeini as representative examples that show the trend with particular clarity, what we see is a partial (but only partial) backgrounding of questions of salvation and damnation and a corresponding valorization of the legalistic aspects of Islamic tradition in the form of Shari'a and its central operating code *halal/haram*, or permitted and forbidden. » (Beyer 2006, 83)

monachisme bouddhique représente de manière générale l'institution qui a permis la différenciation moderne du bouddhisme comme l'une des religions³. Beyer soutient que c'est sur la base du code *saṃsāra/nirvāṇa* que le monachisme bouddhique structure son rapport au monde, en général, et son rapport à lui-même, en particulier. Le code *saṃsāra/nirvāṇa* permet de différencier, d'une part, les actions « positives » qui mènent vers l'éveil, l'illumination ou la libération (*nirvāṇa*) et, d'autre part, les actions « négatives » qui accroissent le poids du karma et de l'ignorance et qui solidifient davantage les liens du *saṃsāra*. En observant que les préoccupations du laïc bouddhiste n'ont généralement pas été du même ordre que celles du monachisme, que ce soit sur le plan des pratiques ou de celui de mouvements à plus grande échelle, Beyer met en évidence un code secondaire mérite/démérite⁴ afin de qualifier l'orientation principale des actions des bouddhistes laïcs. Le code principal et le code secondaire se rapportent cependant tous les deux à tous les types d'actions qui peuvent être humainement posés et servent donc à distinguer ce qui est pertinent et ce qui n'est pas pertinent d'un point de vue bouddhique. Selon cette perspective, les actions bouddhiques – qu'il soit question de méditation, d'offrandes ou de chants – n'ont de sens qu'en lien avec les états de *nirvāṇa* et de *saṃsāra* (secondairement avec les notions de mérite et démérite) structurant fonctionnellement et de manière autoréférentielle le rapport bouddhique au monde. Le sens et la valeur des codes ainsi que des actions ne sont donc pas, en définitive, externes à la communication bouddhique, mais en sont plutôt les produits mêmes : socialement, *nirvāṇa* et *saṃsāra*, mérite et démérite se réfèrent continuellement l'un à l'autre de manière récursive et ils englobent le champ des possibles selon la perspective bouddhique. Que l'un soit conçu comme absolu et inconditionné (*nirvāṇa*) et que l'autre soit conçu comme relatif et conditionné (*saṃsāra*) ne signifie pas que seul le deuxième s'inscrit dans le social et que le premier échappe à la communication. Le *nirvāṇa*, comme communication religieuse bouddhique, ne possède aucune existence propre ou transcendante hors du monde. Il ne réfère socialement qu'à d'autres possibilités au sein même de la communication bouddhique. Il reste à voir (dans la troisième partie) si les propositions préliminaires avancées par Beyer sont confirmées par l'analyse des données empiriques relatives à la présente thèse.

3 Cet aspect de la différenciation du bouddhisme au cours des périodes historique et moderne a été abordé dans le chap. 1, sect. 1.3 de cette thèse.

4 Beyer ne fournit pas les termes palis ou sanskrits à l'origine des termes qu'il traduit en anglais par « merit » et « demerit ».

L'hindouisme représente un cas particulier, car il ne s'est jamais institutionnalisé d'une manière unifiée et à une échelle aussi grande comme ce fut le cas pour le christianisme, l'islam et le bouddhisme. L'histoire de l'hindouisme montre des formes de pratiques et de croyances distinctes à différentes époques, mais aucune de ces formes ne constitue à proprement parler et à elle seule un hindouisme moderne différencié. Qu'il soit question de religion prévédique et indigène (antérieure au 6-4^e siècle avant l'ère courante) et d'une religion hypothétique de la civilisation de la Vallée de l'Indus (environ 3500-1700 avant l'ère courante), des *Veda* et d'une religion védique (à partir d'environ 1400 avant l'ère courante), du brahmanisme fondé sur les *Brāhmaṇa* (entre le 12^e et le 8^e siècle avant l'ère courante), des mouvements de *śramaṇa* – les ascètes itinérants (dès le 7^e siècle avant l'ère courante), de la création des grandes épopées – le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* (à partir du 4-2^e siècle avant l'ère courante, jusqu'au 2-4^e siècle de l'ère courante), des *darśana* – les points de vue philosophiques orthodoxes (du Sāṅkhya, au 4^e siècle de l'ère courante, à l'Advaita Vedanta de Śaṅkara, au 7-8^e siècle de l'ère courante), de l'influence du tantrisme (dès le 9-10^e siècle de l'ère courante), ou des mouvements modernes de formation (ou de réforme) de l'hindouisme (de la fin du 18^e siècle à aujourd'hui), chacune de ces appellations renvoie à des horizons de sens que l'hindouisme (dans son sens moderne et courant) ne résume pas et n'englobe pas à lui seul. Malgré cette diversité, Beyer (2006, 84) identifie une forme d'hindouisme moderne qui, bien qu'il soit représenté par une minorité et que sa portée soit limitée, s'institutionnalise sur la base de sélections religieuses spécifiques englobant, entre autres, les *Veda*, une multiplicité de voies menant au but religieux ultime (lui-même diversifié selon les allégeances) et une grande variété de divinités, dont certaines sont plus d'actualité que d'autres à l'époque moderne. Des individus, des organisations et des mouvements hindous contemporains (dont Rāmākṛṣṇa Paramahansa et l'ordre fondé par son disciple Vivekananda, Ram Mohan Roy et le Brāhmo Samāj, Dayānanda Sarasvati et l'Ārya Samāj) ont contribué à façonner une vision élitiste plus ou moins unifiée de l'hindouisme en réponse au christianisme ainsi qu'au colonialisme. Malgré cette diversité, l'hindouisme moderne s'appuie sur des termes qui ont une histoire ancienne datant des *Veda* : *mokṣa* et *samsāra*. L'aspect programmatique de ces deux éléments au sein de l'hindouisme s'est cependant beaucoup transformé au fil des siècles alors que les manières d'atteindre *mokṣa* et les façons de concevoir les relations entre celui-ci et *samsāra* ont été continuellement réinventées par

les diverses traditions. Ainsi, bien que *mokṣa* puisse renvoyer à la libération de la mort (pour ne plus re-mourir) en atteignant l'immortalité (dans le *Veda Samhitā* et dans les *Brāhmaṇa*) ou à la libération du *saṃsāra* (interprétation mise de l'avant dans la *Brhadāranyaka Upaniṣad* et la *Chāndogya Upaniṣad*⁵), les manières différentes d'établir des relations entre *mokṣa* et *saṃsāra* ne font que mettre en lumière le rôle important joué par ces deux éléments. L'hindouisme et le bouddhisme partagent ainsi un code similaire *mokṣa-nirvāṇa/saṃsāra*, de la même manière que le judaïsme, le christianisme et l'islam ont un code commun béni/damné. La différence entre les religions ne repose donc pas toujours et précisément sur leur code, mais sur leur programme respectif qui opérationnalise le code de manière spécifique. Par ailleurs, le code *mokṣa/saṃsāra* n'est pas nécessairement explicité ni considéré consciemment par tous les acteurs de l'hindouisme. Sur une base plus quotidienne, ce peut être un code secondaire du type favorable/défavorable ou pur/impur qui agit au sein des communications religieuses hindoues. Or, les codes secondaires conduisent programmatiquement au code principal. Les formes multiples de l'hindouisme convergent potentiellement en une religion unifiée et différenciée (Beyer 2006, 84).

Le fait qu'il y ait différents codes pour différentes religions ne constitue pas un problème en ce qui concerne la formation d'un code pour le système religieux mondial. Beyer soutient qu'au-delà des particularités, les structures des différents codes et les fonctions de ceux-ci présentent une cohérence. Le code béni/damné constitue le code du système religieux mondial non pas parce que chacun des deux éléments est caractéristique de toutes les religions, mais parce que ce qui fait la différence entre ces deux termes est fonctionnel dans toutes les religions du système mondial :

« Since there is no global religion any more than there is a global state or (thus far) even a single global currency, that consistency has to be abstracted from the concrete religions. There are no central and unifying agencies defining and guaranteeing it; nor is there currently a "unity of all religions" movement strong enough to institutionalize it. Thus, on these empirical and inductive grounds, one defensible suggestion for the name of the code of religion is in that light the difference between blessed and cursed, even though these particular words may still sound too "Abrahamic", perhaps. This or something close to it, I suggest, subsumes the structural intent of all the codes thus far examined and others, including redeemed/unredeemed, enlightened/ignorant, immortal/mortal, harmonious/disharmonious, merit/demerit, pure/impure,

5 Voir Rodrigues (2006, 93-96).

auspicious/inauspicious, clean/unclean, and so forth. [...] The blessed/cursed code, in spite of seeming perhaps too linguistically particular, applies to all important social formations that operate practically as religion in our contemporary world. » (Beyer 2006, 85)

Beyer (2006, 115 note 4) met l'accent sur l'importance de formuler tout code en fonction d'états possibles du système et non en fonction des moyens pour atteindre ces états. C'est ainsi que *blessed/cursed* constitue un code systémique, alors que *blessing/cursing* réfère à des processus de la communication (de la même manière qu'acheter/vendre constitue des opérations de la communication économique qui renvoient à des états du système, possédé/non possédé). Le traitement approfondi d'un code pour un système bouddhique mondial doit dès lors réexaminer si – et comment – *nirvāṇa* et *samsāra* désignent bel et bien des états selon les perspectives des répondants (alors que *nirvāṇa* renvoie traditionnellement à un but). Afin que *nirvāṇa* et *samsāra* constituent les deux pôles, respectivement positif et négatif, d'un code du système religieux bouddhique, il importe de tenir compte des manières dont chacun de ces concepts peut être généralisé et abstrait au sein d'une observation sociosystémique du bouddhisme⁶.

Beyer (2006, 85-88) formule trois remarques qui contribuent à préciser la problématique se rapportant à la formation d'un code religieux différencié. Premièrement, les codes de chacun des systèmes fonctionnels doivent être mutuellement exclusifs en même temps qu'ils doivent être homologues. Il doit donc être impossible pour un système de fonctionner globalement sur la base du code d'un autre système, mais cela n'exclut pas la possibilité qu'un système puisse s'approprier partiellement le code d'un autre système. Par exemple, il est possible pour un système religieux de fonctionner partiellement sur la base de codes d'autres systèmes contemporains comme la science (vrai/faux), l'éducation (instruit/ignorant) et le droit (légal/illégal). Mais dans l'éventualité où un système religieux chercherait à se différencier sur la base de l'un de ces trois autres codes, il serait confronté à une contestation ou un refus généralisé de la part des systèmes de la science, de l'éducation ou du droit qui sont fortement différenciés dans la société mondiale et qui maintiennent des frontières nettes et précises quant à ce qui relève de leurs domaines respectifs.

6 Voir chap. 7.

Cela conduit à une deuxième remarque portant sur la précision et l'efficacité du code religieux. Le système religieux parvient à se différencier des autres systèmes fonctionnels de la société mondiale en opérant sur la base d'un code qui est à la fois *précis*, en ce qu'il ne renvoie et ne converge que vers la religion *en et pour* elle-même, et *efficace*, en ce qu'il permet la (re)production de la communication religieuse (ou des communications religieuses) à un rythme accéléré tant sur le plan quantitatif (*plus* de communications religieuses) que sur le plan qualitatif (la facilité avec laquelle la communication religieuse est reconnue comme *religieuse*). Si l'un des deux pôles du code – généralement le pôle négatif – ne renvoie pas de manière suffisamment claire à une possibilité interne à la religion, l'autoréférentialité de la communication religieuse peut être compromise. C'est ainsi que des codes du type sacré/profane, immatériel/matériel⁷ ou spirituel/séculier contiennent des pôles négatifs qui, plutôt que de contribuer à replier la communication religieuse sur elle-même, fuient vers l'environnement du système religieux. Les systèmes dont les processus communicationnels sont soutenus par un code précis et efficace sont en mesure de réduire la complexité de leurs environnements et de traduire celle-ci dans leurs propres termes : il est par exemple question de marchandisation (système économique), de politisation (système politique) et de judiciarisation (système judiciaire). L'éducation moderne et la science empirique fonctionnent également sur la base de codes qui leur permettent chacun de tracer une ligne claire entre ce qui relève du système et ce qui relève de l'environnement. Les codes de ces systèmes permettent donc au processus communicationnel d'effectuer des sélections pertinentes dans les environnements des systèmes. Cela contribue en définitive à augmenter la complexité du système. Nous n'avons pas de terme exact pour désigner le processus religieux homologue à la marchandisation, etc., sinon peut-être « sacralisation » qui toutefois repose sur un code problématique sacré/profane. Par contre, nous disposons du terme « sécularisation » pour décrire l'incapacité du système religieux de traduire en ses propres termes, au moyen d'un code composé d'un pôle négatif fort, les événements sociaux survenant dans son environnement. La religion ne se forme pas qu'en opposition à son environnement, mais elle se forme surtout en – et pour – elle-même au moyen de communications religieuses autoréférentielles totalisantes.

7 Immatériel est bien, dans ce contexte-ci, un pôle positif et matériel, un pôle négatif.

La troisième et dernière remarque concernant le code religieux a trait à la possibilité – voire à la nécessité – de codes secondaires. De manière générale, les codes secondaires sont intimement liés à des questions morales, lesquelles reflètent des préoccupations centrales aux religions. Cependant, sans un code principal précis, un code secondaire bien/mal risque de perdre sa spécificité religieuse au sein d'une société contemporaine où les individus posent des jugements moraux sans référence aucune à la religion ou aux religions. Les codes religieux secondaires basés sur la morale restent efficaces s'ils reposent sur des codes principaux forts, lesquels constituent des points de convergence pour les codes secondaires. Les codes religieux secondaires qui sont mis au service d'un code religieux principal ont la capacité de concrétiser la communication religieuse et de la rendre possible dans des contextes communicationnels où celle-ci est inattendue et improbable.

6.2.5. Programme religieux

Il faut plus qu'un code religieux pour que la religion se différencie socialement en comparaison d'autres systèmes sociaux différenciés. Dans le groupe des religions abrahamiques, nous retrouvons un code béni/damné qui est commun et qui semble relativement évident. De la même manière, au sein du groupe des religions indiennes (hindouisme, bouddhisme, sikhisme, jaïnisme), nous retrouvons un code *mokṣa-nirvāṇa/saṃsāra* qui fait une certaine unanimité. Du point de vue de ces religions indiennes, le passage à un code généralisé béni/damné pour le système religieux mondial pose un problème dont il sera question plus loin. Pour le moment, il convient de porter l'attention sur les programmes qui, en fin de compte, constituent les religions :

« [The programs] represent the stable patterns through which communications that constitute each religion refer to one another and thus achieve the closure or identity of the religion. If the code affords the differentiated identity of the religious system as a whole, the programmes lend form to the subsystems of that system, the religions. » (Beyer 2006, 88)

La formulation d'un programme pour un sous-système religieux repose principalement sur trois problèmes ou questions de base : (1) l'orthodoxie et l'orthopraxie, c'est-à-dire ce qui fait partie du système et ce qui n'en fait pas partie sur le plan de la croyance et sur le plan de la pratique, respectivement; (2) l'authenticité, c'est-à-dire ce qui est central à la communication

religieuse au sein du système et ce qui est périphérique; (3) l'autorité, c'est-à-dire ce qui détermine 1 et 2 (Beyer 2006, 89). Pour trouver un noyau programmatique au sein de chacune des religions, l'observation dépend des – et reflète les – manières dont celles-ci se sont reconstruites et reformulées en tant que religions distinctes et singulières les unes par rapport aux autres :

« Such singularity is as much a product of programmatic unity as the programmatic unity is a result of the quest for identifiable singularity. [...] Programmes, far from settling the issue of what constitutes the religions, are actually a name for their ongoing construction and therefore of the need constantly to reproduce them as religions. » (Beyer 2006, 90).

Les trois religions abrahamiques ont plusieurs points en commun, outre le code béni/damné. Les enjeux sur les plans de l'orthodoxie, de l'orthopraxie, de l'authenticité et de l'autorité sont similaires. Pour le judaïsme, l'accent programmatique porte plus sur la pratique correcte (orthopraxie) que sur la croyance juste (orthodoxie) (Beyer 2006, 89). Malgré la diversité des pratiques juives, celles-ci sont généralement communes à – et admises par – une majorité de personnes qui se considèrent comme juives sur le plan religieux et qui sont reconnues comme telles. Aussi, bien qu'il existe une grande variété de groupes juifs, d'organisations et de mouvements, la plupart d'entre eux formule la judaïté en des termes analogues en ce qu'ils font référence surtout à des questions de l'ordre de l'orthodoxie et de l'autorité. Quant au christianisme, Beyer soutient que, malgré la sous-différenciation de celui-ci sous les formes du catholicisme, du protestantisme et de l'Église orthodoxe, il y a un programme chrétien cohérent qui contribue à son unité (Beyer 2006, 128-129). Certains mouvements ont exclu ou ajouté des composantes programmatiques. Ces mouvements, par exemple les témoins de Jéhovah qui rejettent la Trinité et le mormonisme qui ajoute au canon biblique ses propres écritures saintes, sont l'objet de contestations sur le plan de leur appartenance au christianisme. Toutefois, ils sont couramment associés au christianisme plutôt qu'à toute autre religion dans la mesure où il reste suffisamment d'éléments programmatiques chrétiens reconnaissables pour assurer une certaine continuité (Beyer 2006, 129). Par rapport à l'islam, celui-ci se fonde sur une cohérence interne qui a été façonnée par des mouvements musulmans au cours du 19^e et du 20^e siècle et qui est mise en lien avec l'origine divine de l'islam (Beyer 2006, 171-172). La plupart des personnes s'identifiant – et étant reconnues – comme musulmanes puiseront dans ce corpus d'éléments programmatiques pour participer à la communication religieuse de l'islam. Mais il se peut cependant qu'un

code secondaire substitue le code principal béni/damné afin que la communication religieuse et le programme religieux soient accomplis plus facilement dans le cadre de la vie quotidienne. Beyer traite à cet égard des exemples de Fazlur Rahman, de Tariq Ramadan et de Sayyid Qutb qui ont chacun mis l'accent sur des éléments programmatiques spécifiques au moyen de codes secondaires différents (2006, 173-179).

L'hindouisme, comme n'importe quelle autre religion dans le sens moderne du terme, est une réinvention et une reconstruction religieuse récente. Alors qu'en Europe les processus de la différenciation du judaïsme, du christianisme et de l'islam sont antérieurs à la modernité et s'enracinent dans des siècles d'histoire, la différenciation de l'hindouisme – si elle a été accomplie – s'inscrit dans des processus modernes de contestation, de refus et d'appropriation en lien avec l'universalisation du particularisme religieux chrétien par les voies de l'impérialisme et du colonialisme européen. Ces processus sont significatifs en ce qu'ils sont la marque de la formation d'un système religieux mondial à l'ère de la différenciation fonctionnelle. L'impérialisme occidental – l'universalisation du particularisme – n'explique cependant pas à lui seul la formation potentielle d'un hindouisme différencié, car l'appropriation – la particularisation de l'universalisme – par les « hindous » des structures et des fonctions de la religion au sein de leur propre construction de l'« hindouisme » joue aussi un rôle central. L'auto-observation de l'« hindouisme » par des « personnes de l'hindouisme » (des « hindous ») est une composante majeure de la convergence nécessaire à la formation d'une religion différenciée. Or, dans le cas de l'hindouisme, il appert que la convergence n'est que partielle, que la formation de l'hindouisme est incomplète et que la contestation venant de l'intérieur soit suffisamment forte pour ébranler la systématisme de cette reconstruction religieuse. L'hindouisme est souvent, par ailleurs, une catégorie ambiguë dénotant, d'une part, une identité religieuse ou une identité nationale, ou les deux, et d'autre part une religion ou une culture, ou les deux (Beyer 2006, 188-189). La recherche d'un programme pour l'hindouisme exige de rendre compte des manières dont l'hindouisme s'est formé grâce aux œuvres d'institutions spécifiquement religieuses vouées à l'invention ou à la réinvention d'une orthodoxie et d'une orthopraxie explicitement hindoue. Mais la catégorie « hindou » pose en elle-même un problème important pour que la différenciation d'une « religion des hindous » soit observable : plutôt que de faire l'auto-observation de ce qui pourrait s'appeler

« hindouisme », les hindous tendent à éviter la problématique de la « nature » de l'hindouisme en se penchant plutôt sur la question de savoir *qui* est un hindou et *qui* ne l'est pas. Parce que la problématique de la différenciation de l'hindouisme est réduite à la question identitaire, les frontières mêmes de l'hindouisme restent vagues (Beyer 2006, 208). Il y a cependant un nombre important d'hindous en Inde et ailleurs pour qui l'hindouisme constitue une unité et pour qui l'identité hindoue correspond, malgré sa diversité interne, aux personnes participant à cette unité (Beyer 2006, 208-209). Sur la base d'une présentation historique et d'une analyse sociosystémique de courants hindous diversifiés, Beyer procède, d'une part, à l'observation des auto-observations que ceux-ci mettent de l'avant au sujet des croyances et des pratiques et, d'autre part, à l'examen des variations afin de repérer une continuité potentielle dans la discontinuité (2006, 209-216). Il affirme de cette manière qu'il existe un programme général au sein de l'hindouisme qui est caractérisé par la *multiplicité* des dieux et déesses, des récits mythiques ainsi que des voies de salut (Beyer 2006, 217-218).

L'hindouisme – multiple – apparaît donc comme une « reconstruction ambiguë » (Beyer 2006, 222) qui pose un double problème à son observation en tant que religion différenciée. En premier lieu, généralement, la différenciation de sous-systèmes religieux dans la société mondiale repose sur une instrumentalisation faible de la religion comparativement aux formes d'instrumentalisation employées par d'autres systèmes fonctionnels. Cet aspect de la formation du système religieux mondial est amplifié au sein de l'hindouisme qui, d'une part, est peu instrumentalisé en – et pour – lui-même (et non pas au nom de la politique, par exemple) et qui, d'autre part, est auto-observé par les hindous eux-mêmes plus comme une multiplicité de constructions religieuses que comme une religion dont le caractère unique de sa différence serait explicité. L'hindouisme n'est pas non plus structuré formellement au sein d'organisations ou de mouvements de grande amplitude, et cela limite la portée de l'instrumentalisation de la religion en son sein. En second lieu, l'hindouisme s'auto-observe plus comme une culture ou une manière de vivre que comme le fruit d'une construction réflexive de la religion. Ce fait a pour conséquences que nous devons porter une attention particulière aux questions liées à l'appartenance. La thématization de l'hindouisme comme une culture dont fait partie toute personne née au sein de celle-ci semble accentuer – plus qu'elle ne l'accentue réellement – le problème de la différenciation de l'hindouisme comme une religion parmi d'autres. En avançant l'idée selon laquelle

l'hindouisme est une culture ou une manière de vivre, au lieu de l'idée selon laquelle il est une religion, les tenants d'une telle approche renforcent paradoxalement l'idée selon laquelle l'hindouisme se construit comme une religion comparable à d'autres :

« In the final analysis, like the common protests that "ours is not a religion" heard from representatives of most religions, the issue is less one of the existence or not of religions than it is one of the ambiguities inherent upon differentiating religion at all. This, however, can be said for any of the function systems. » (Beyer 2006, 223)

Le manque de convergence spécifiquement religieuse et la thématisation non religieuse ou areligieuse de l'hindouisme en tant que culture sont des aspects que d'autres religions partagent. Mais plutôt que conclure que l'hindouisme ne forme pas une religion différenciée au même titre que l'islam et le christianisme (dont le degré de différenciation religieuse est relativement fort), l'analyse sociosystémique montre comment ces aspects ambigus constituent des variations possibles – voire normales – au sein des processus de la formation d'un système religieux mondial. L'observation de l'hindouisme renforce plus qu'il n'affaiblit l'observation d'un système fonctionnel religieux de la société mondiale.

Dans le cadre de la brève analyse qu'il porte au bouddhisme, Beyer affirme que, généralement, le bouddhisme ne possède pas de programme central observable. Les éléments doctrinaux qui semblent centraux au bouddhisme dans son ensemble et les divisions traditionnelles du bouddhisme ne correspondent pas nécessairement à des programmes spécifiques.

« Where the Tripitaka may occupy a central authoritative position for some Buddhist segments, for others it is the Pure Land, the Lotus, or other East Asian sutras; and for yet others, such as Chan/Son/Zen Buddhism, it is none of the above. Although it is possible to argue that certain features, such as the three jewels of Buddha, dharma, and sangha, or the four noble truths and eightfold path indicate a programmatic Buddhist core, these are probably far more along the lines of formal theological elements put forth in an effort to present Buddhist singularity than they are descriptive of the religious programme that most Buddhists actually follow. What counts as Buddhism among Buddhists in fact exhibits a wide variety, including variations on monastic Buddhism, Buddhism centred on master/disciple relationships and specific lineages, and popular or lay Buddhisms such as Pure Land, Soka Gakkai, or the typical lay practice of Theravadin regions. [...] Buddhists often divide themselves according to whether they exemplify Vajrayana/Tantric/Tibetan, Theravada/South-Southeast

Asian, or Mahayana/East Asian versions. Although such labelling does indeed describe some of the main lines of variation, it is in all cases also partial and artificial. It represents ways of understanding how manifest difference can nonetheless be constitutive of identity. » (Beyer 2006, 89-90)

Aux 18^e et 19^e siècles, le bouddhisme a été reconnu assez rapidement par les élites occidentales et les élites asiatiques comme faisant partie de la religion et comme étant une religion distincte. Les processus de la reformulation et de la reconstruction modernes du bouddhisme, avec ses appropriations, ses contestations et ses refus, se sont somme toute déroulés de manière fluide. Ces processus ont produit l'idée généralement partagée selon laquelle le bouddhisme est l'homologue d'autres religions au sein du champ religieux moderne. En référence aux 19^e et 20^e siècles, Beyer note que les élites bouddhistes chinoises ont refusé de reconnaître et d'institutionnaliser le bouddhisme comme forme religieuse et comme l'une des religions. Malgré cela, le bouddhisme a été différencié comme une religion à peu près partout ailleurs en Asie du Sud, du Sud-Est et de l'Est ainsi qu'en Occident sans que cela soit considéré comme problématique. À cet égard, la construction du bouddhisme comme une religion différenciée est le produit de processus remarquablement mondiaux (Beyer 2006, 243-244). En abordant le bouddhisme seulement par l'intermédiaire de la reformulation du confucianisme et de la notion de *zongjiao* (« religion ») en Chine (Beyer 2006, chapitre 5), Beyer n'aborde que très superficiellement les questions liées directement, d'une part, à l'étude du système religieux mondial selon la perspective du bouddhisme et, d'autre part, à l'étude d'un système bouddhique mondial se formant en dépendance de conditions religieuses mondiales.

Une approche sociosystémique permet de rendre compte, d'une part, des variations internes et de la sous-différenciation au sein du système religieux et, d'autre part, d'une cohérence interne à différentes « échelles » au sein des religions. Le concept d'un programme global pour le système religieux mondial s'appuie sur une telle analyse. Beyer a aussi traité d'autres courants – comme le confucianisme, le shinto, le sikhisme, le baha'i, les religions traditionnelles africaines en Afrique, les nouvelles religions japonaises, la scientologie, les traditions religieuses des autochtones d'Amérique du Nord, ainsi que les religions africaines dans le Nouveau Monde – pour montrer comment l'observation du système religieux mondial se construit également à partir de cas « limites » qui (re)mettent en question la religion

comme sphère sociale différenciée. Ces cas « limites » montrent comment la résistance ou le refus de s'approprier les « manières de faire la différence » qui sont généralisées au sein d'un système religieux mondial font en fait partie des opérations mêmes de ce système. La résistance, le refus, la contestation et la contradiction profitent même à la formation d'un système religieux mondial dans la mesure où ces processus, comme l'appropriation et l'acceptation, se fondent sur la communication religieuse (qui n'est peut-être pas thématisée comme telle, cependant) comme moyen principal d'expression d'une différence :

« Communication that is from an analytic standpoint obviously religion, does not become solidly incorporated into [the global religious] system unless it is explicitly formed as one of the religions, recognized by outsiders and constructed as such by insiders. » (Beyer 2006, 267) Cette différence n'est peut-être pas institutionnalisée réflexivement sous la forme d'une religion, mais la reconnaissance implicite de l'existence d'autres religions et d'une sphère religieuse contribue à structurer la communication en des termes religieux observables. Ces observations concourent, réflexion faite, à l'observation d'un système religieux mondial.

Ce ne sont toutefois pas les « cas limites » qui informent directement et réflexivement sur l'aspect programmatique du système religieux mondial. Ce rôle est joué surtout par les « religions du monde » qui, à l'opposé des courants et des mouvements marginaux, se conçoivent chacune les unes par rapport aux autres (hétéroréférence) et s'articulent chacune en fonction d'éléments spécifiques constituant leur intention, leur but et leur fonction (autoréférence).

« The so-called "world religions" are all reconstructed and re-imagined religio-cultural complexes that trace their history back over more than 1000 years. This longevity of much of their programmatic cores is a key part of their self-images and of their claims to legitimacy. Each of them includes deeply historical myths of origin which serve as a prime resource for assuring the reflexivity of their programmes and thereby for judging the legitimacy of movements of reform and variation. Their character as "traditions", in other words, is essential to their identity as religions. Indeed, the characteristic holistic stance of these religions depends in most instances on the claim to be founded in deep historical or mythic time. It is the temporal dimension of the belief in "eternal" validity. The pluralism of such absolutes is therefore to some degree, if not a problem, then an area of potential ambiguity and contention. [...] The model for a religion is the combination of all the recognized religions and not some overarching set of features [...]. » (Beyer 2006, 257)

Les mythes d'origine des religions du monde, s'ils ne constituent pas les programmes comme tels des religions du monde à l'époque contemporaine, sont cependant importants pour la formulation de programmes religieux au sein du système religieux mondial. Les reconstructions, reformulations et réinterprétations de leurs mythes fondateurs par chacune des religions – malgré toute déclaration religieuse qui dit restituer aujourd'hui un mythe dans sa forme pure et originelle – contribuent à modeler des paramètres actuels pour l'observation de la religion et des religions. Les programmes des différentes religions reconnues au sein du système religieux mondial ont tous en commun le fait de contraindre les sélections religieuses du sens à des opérations fonctionnelles typiques de tous les systèmes fonctionnels mondiaux. D'une part, il y a des relations homologiques entre les modes de fonctionnement d'une religion et ceux des autres religions comprises au sein du système religieux mondial. D'autre part, il y a des relations homologiques entre le système religieux mondial et les autres systèmes fonctionnels mondiaux. Pour que la religion soit un système différencié et pour qu'une religion soit reconnue comme telle, la différenciation fonctionnelle impose un cadre contraignant pour la religion et les religions : « *If there are advantages to being recognized as one of the religions, that categorization also carries with it certain restrictions attendant upon differentiation. [...] These restrictions [have] above all to do with compartmentalization and authority [...].* » (Beyer 2006, 274) Toute religion est ainsi confrontée à l'exigence de devoir se positionner sur les plans religieux de l'orthodoxie, de l'orthopraxie, de la légitimité, de l'authenticité ainsi que de l'autorité. Les programmes jouent un rôle clé relativement à cette formulation de la religion et des religions. D'un point de vue général, les mythes sont fortement associés avec les programmes des religions contemporaines institutionnalisées. La reformulation, la reconstruction et la réinterprétions des mythes fondateurs de chacune des religions du monde contribuent à façonner une manière particulière de « faire une différence religieuse » dans la société mondiale.

6.2.6. Les communications religieuses centrales

Au sein du système religieux, les communications centrales sont ces communications que les protagonistes (*alter* et *ego*) et que les observateurs (par exemple les participants de l'observation scientifique de la religion) considèrent comme étant centralement religieuses. En écrivant « centralement », j'insiste sur le fait qu'il n'y a pas, du point de vue de la théorie

des systèmes sociaux, de communication « essentiellement » ou « fondamentalement » religieuse. Ces éléments centraux sont les rituels ou pratiques et les êtres ou réalités avec lesquels ils sont associés :

« Any communication can be drawn into the [religious] system as religiously significant, just as, for instance, any action can have economic, legal or political relevance. Yet certain kinds of communication reproduce the system at its core; they are a sort of sine qua non of religion and religions. In this place one can only put religious ritual or practice, in particular the sort which is structured as communication either imparted or understood by non-empirical or transcendent partners or realities. These postulated beings or realities [...] are, in one form or another, characteristic of all modern religions quite as much as supply/demand or scarcity is characteristic of the capitalist economy, the idea of the common good of the political system, or falsifiability of the scientific system. They are a core and even axiomatic assumption upon which religion is constructed. » (Beyer 2006, 91)

Le rituel ou la pratique, comme communication centrale, implique qu'*alter* et *ego* sont tous les deux le produit d'une double attribution au sein de la communication religieuse : l'un est construit par l'autre, et *vice versa*. Cet aspect représente certainement une caractéristique particulière du système religieux comparativement aux autres systèmes où les deux personnes *alter* et *ego* sont généralement des individus (humains) auxquels sont attribués, en fonction du code, des statuts différenciés de personne. En comparaison de la communication économique – qui peut se faire de façon interpersonnelle entre deux êtres humains auxquels sont attribués les rôles d'*alter* et *ego* (payeur/vendeur), ou qui peut se faire entre un être humain et une machine (par exemple l'achat d'un produit sur internet et le paiement en ligne) –, la communication religieuse *centrale* implique l'énonciation ou la compréhension de l'information à partir d'une entité suprahumaine, une référence transcendante fondamentale. Les personnes humaines incarnant ou manifestant cette réalité suprahumaine sont précisément des représentations parce que toute communication à leur propos renvoie à la possibilité d'une réalité *autre* qui peut être représentée au moyen d'un processus d'attribution de rôles. Les communications au sujet des êtres surnaturels ou des réalités absolues sont corollairement importantes pour la construction d'un noyau de communications spécifiquement religieuses. Sans la thématization au moyen de la communication religieuse des entités, du rituel et de la pratique, ni ces entités, ni ces rituels, ni ces pratiques n'acquerraient suffisamment de « poids » permettant par la suite la gravitation autour d'elles

des autres communications religieuses du système. La communication religieuse centrale (le rituel et la pratique) et la communication religieuse *sur* la communication religieuse centrale (communément associée avec la théologie, qui se manifeste au moyen de communications sur les bonnes manières de faire le rituel ou la pratique, les bonnes façons de se représenter les entités ou les réalités ultimes, etc.) sont ainsi toutes deux nécessaires pour la reproduction autoréférentielle et pour la différenciation religieuse du système religieux (Beyer 2006, 92).

Les rituels et les pratiques, en tant que communications religieuses, dépendent certes des personnes pour qu'ils soient accomplis. Cette dépendance entre la communication et les personnes ne se fonde toutefois pas sur une relation de cause à effet, mais plutôt sur le fait que les individus jouent le rôle de conditions favorables pour la formation de la communication. Les rituels et les pratiques se produisent et se reproduisent donc en fonction d'autres communications religieuses qui sont mises en relation les unes avec les autres au moyen d'un programme religieux. La religion est donc produite et reproduite *en dehors* des corps et de la psyché (ou conscience) des individus : c'est la communication religieuse qui construit la religion sur le plan social. La foi et les croyances – tant qu'elles ne sont pas thématiques dans les communications religieuses – ne sont pas la religion comme telle (Beyer 2006, 92-93). Les rituels et les pratiques se réfèrent récurremment à des communications religieuses programmatiques (comme un texte, un enseignement ou un discours, une image, un mythe, un objet ou un symbole, une personne, une distinction sotériologique salut/damnation ou une distinction morale bien/mal, etc.). Ces communications religieuses programmatiques réfèrent à leur tour aux rituels et aux pratiques comme les moyens centraux pour « actualiser » les contenus autoréférentiels de la religion. En tant que telles, les motivations, les intentions, les croyances, voire les divergences d'opinions, des participants aux rituels et aux pratiques sont secondaires au sein des processus de la formation des contenus de la communication religieuse. Ces motivations, etc. n'ont d'importance que si la communication religieuse les thématise de manière autoréférentielle : en tant que réalités de la psyché ou de la conscience, elles influencent socialement la religion quand elles sont mobilisées au sein de la communication religieuse qui les distingue soit comme des éléments positifs de – et favorables à – la religion, soit comme des éléments négatifs de – et défavorables à – la religion. Les éléments qui, en définitive, font partie centralement du

système religieux sont les éléments qui sont mis en relation étroite avec un ensemble *programmatically fermé* d'autres communications (Beyer 2006, 93).

Pour illustrer comment les rituels et les pratiques constituent des communications centrales, Beyer porte son attention sur le cas de l'islam⁸. Dans l'islam, la participation collective à *salat* dans une mosquée implique de la part des participants des références au Coran, à la Sunna, à la Shari'a, aux distinctions importantes *halal/haram* et *salut/damnation*, lesquels éléments réfèrent éventuellement à *salat*. La pratique de la prière s'effectue ainsi en lien avec d'autres éléments thématiques en tant qu'éléments de l'islam, comme la volonté d'Allah, la soumission à Allah, et l'écoute de la voix de son prophète, Mohammed. Aussi, les interactions individuelles entre les participants et Allah contribuent à former l'islam en son cœur, au moyen de la prière quotidienne, de la prière du vendredi, du jeûne du ramadan et des rituels connexes de celui-ci, grâce au pèlerinage à La Mecque, ou par l'intermédiaire de la récitation du Coran. Les interactions entre les musulmans, sur la base de discussions théologiques, de discours ou d'enseignements, de l'éducation religieuse, etc. sont d'autres manières de former et de reproduire la communication musulmane sur la base d'un programme qui restreint les possibilités de ce qui peut être reconnu socialement en tant qu'islam. L'autoréférentialité des communications religieuses est ainsi assurée par un ou des programmes que des élites, des imams, des enseignants, des parents, des textes ou des contenus médiatiques contribuent à modeler. L'observation et la réalité sociale de l'islam dépendent des manières dont sont thématisées les communications et les actions des personnes qui se reconnaissent comme musulmanes. Ces communications ou ces actions peuvent ne pas être étiquetées *a priori* comme musulmanes et ce sont les observations subséquentes par des observateurs musulmans et par des observateurs non musulmans qui contribuent réflexivement – voire rétroactivement – à la formation de l'islam. L'islam est ainsi produit lorsque la communication religieuse est l'objet d'autres communications (religieuses ou non) qui réintroduisent la différence islam/non-islam pour faire des distinctions⁹.

8 La suite de ce paragraphe s'appuie sur Beyer (2006, 93, 179-180).

9 Une analyse similaire pourrait être mise de l'avant par rapport aux rituels et aux pratiques d'autres religions. Par exemple, on retrouve dans le christianisme, selon différents degrés d'importance : les sacrements (surtout dans le catholicisme), les prières, les chants, les réceptions, les discours théologiques, l'étude biblique et la prédication (surtout dans le protestantisme), la messe, etc.; dans le judaïsme : obéir aux commandements de Dieu, fonder sa

Il y a nécessairement des variations par rapport aux différents degrés d'importance que diverses personnes et groupes attribuent aux pratiques et aux rituels de leurs religions. Mais, comme dans le cas de l'islam, les variations – voire les divergences –, qu'elles soient de faible amplitude ou qu'elles soient radicales, sont généralement l'objet d'autres communications religieuses visant à renforcer les relations entre les éléments que le programme considère comme centraux. L'observation d'un système religieux mondial est problématique et n'est pas évidente, car l'autoréférentialité de la communication religieuse en fonction d'éléments communicationnels centraux pour toutes les religions n'est pas donnée. Il y a ainsi beaucoup de pratiques et de rituels dits « populaires » qui ne sont pas reconnus systématiquement au sein de chacune des religions. Lorsque l'autoréférentialité n'est pas accompagnée par l'autopoïèse (c'est-à-dire la reproduction à l'interne de la distinction religion/non-religion), la religion ne représente au mieux qu'une réalité sociale partielle. Or, la formation et l'observation d'un système religieux mondial ne repose pas tant sur la « nature » commune des contenus religieux autoréférentiels, mais sur un « parallélisme sur le plan de la forme » (Beyer 2006, 94-95) quant aux manières dont se sont formées les différentes religions. La fonction d'un système religieux mondial est décrite par des codes, des programmes, des communications centrales et un média de pouvoir qui ont en commun le fait de s'être différenciés *homologiquement* à la fois sur le plan religieux (au sein de divers sous-systèmes religieux) et sur le plan social (au sein d'un système religieux différencié d'autres systèmes fonctionnels de la société).

La participation de masse à des rituels collectifs est une composante importante de la formation des religions et du système religieux mondial à l'époque contemporaine. En tant que système fonctionnel différencié, le système religieux se spécialise dans le domaine de communications spécifiques qu'il vise à former et reproduire de la manière la plus efficace qui soit. Cet aspect de l'efficacité systémique est appelé « *adaptive upgrading* » par Talcott Parsons (1971), les travaux duquel ont inspiré Luhmann. Dans les termes de Beyer :

conduite sur les règles de la Torah, participer à des rencontres collectives à la synagogue et aux rituels qui y ont lieu, étudier la Torah, prier quotidiennement, observer les règles alimentaires, vestimentaires et de commensalité, effectuer les cérémonies domestiques, observer le sabbat et célébrer les fêtes du calendrier juif; dans l'hindouisme : la *pūjā* et *ārti* (pratiquées au temple ou à la maison), la vision réciproque entre la divinité et le participant (*darśana*), la récitation de mantras et les chants dévotionnels, l'observation de règles de commensalité et de socialité, l'accomplissement de vœux « ascétiques » (jeûne, etc.), le pèlerinage, les offrandes aux divinités, les célébrations cycliques, etc.

« A strictly related aspect of this process [of differentiation] is that it is open-ended: the whole system is geared toward ever increasing upgrading, which is to say towards the fundamental value of progress. Each of the institutional spheres orients itself toward the ever greater production of its typical specialization [...]. » (Beyer 2006, 33)

L'intensification de la récursivité (autoréférentialité) systémique au sein du système religieux est un aspect commun à tous les systèmes fonctionnels différenciés. Le résultat est que le système religieux (comme n'importe quel autre système fonctionnel) tend de manière accrue à ne référer qu'à lui-même pour poursuivre son propre type de communication (Beyer 2006, 40-41). De ce point de vue, étant donné que la « qualité » intrinsèque de la communication religieuse (l'état psychique avec lequel la pratique ou le rituel est effectué) n'a de sens social que lorsqu'elle est thématisée comme religieuse dans la communication religieuse, c'est davantage la « quantité » de communications religieuses engendrées qui importent pour la reproduction sociale de la religion. Les personnes qui constituent la masse participant à un rituel collectif au sein d'une religion peuvent ne pas concevoir leur participation en termes religieux. Pour elles, il pourrait s'agir de divertissement, d'art ou d'une simple curiosité. Du point de vue de la religion, l'efficacité du rituel repose non pas sur les motivations personnelles, mais sur le fait qu'une multitude participe à la reproduction du rituel (Beyer 2006, 93). Aussi paradoxal cela puisse paraître, la foi et la croyance ne sont donc pas des conditions suffisantes pour l'existence sociale de la religion. Elles jouent cependant un rôle important en tant que médias de pouvoir du système religieux.

6.2.7. Média de pouvoir religieux

En représentant symboliquement une association unitaire entre une sélection et une motivation, le média de pouvoir constitue un « média de communication généralisé¹⁰ » par rapport à la communication. Il n'est pas à proprement parler *une* communication, mais il est ni plus ni moins la condition de possibilité de cette communication différenciée (toutes les

10 Le traducteur de *Social Systems* (Luhmann 1995) a employé l'expression « *symbolically generalized communication media* », lequel concept Beyer (2006) traduit par « *power media* ». Moeller (2006) utilise « *medium* ». Ferrarese (2007) et Martucelli (1999b) traduisent plus ou moins littéralement *symbolically generalized communication media* par « média de communication généralisé sur le plan symbolique ». Luhmann parle principalement des « médias de communication » (allemand *Kommunikationsmedien*), mais cela est sa version de ce que Parsons (1971) a appelé « *symbolically generalized media* » (Beyer, communication personnelle, 28 août 2012).

communications du système sont structurées par le média de pouvoir). Ce sont finalement les médias de pouvoir qui conditionnent, sur la base des codes, les processus d'attribution des identités des personnes au sein de la communication (Luhmann 1995, 93-94, 161). Les médias de pouvoir sont

des langages spécialisés assurant le succès de la communication. Leur rôle est de transformer les probabilités de la négation en acceptation [...]. Ils préstructurent la communication pour la rendre possible, ils limitent les marges de sélection d'autrui, et régularisent par là la contingence des situations. [Ils] font alors que la forme de la sélection d'Alter soit en même temps la motivation d'Ego. (Martucelli 1999a, 163-164)

Le média de pouvoir contraint, au sein d'une communication spécifique, les attentes d'*alter* vis-à-vis d'*ego* et *vice versa*.

En tant que tel, il implique que la sélection opérée par Alter limite les sélections possibles d'Ego en étant communiquée dans des conditions spécifiques, et augmente donc, comme tout médium, la probabilité de réaliser des combinaisons improbables de sélections. Il est un mécanisme d'allègement de la communication : cela peut signifier par exemple que le processus de réduction de la complexité par la réduction des sélections possibles passe du niveau d'une communication explicite au niveau d'attentes complémentaires. Le détenteur du pouvoir n'a même pas besoin de commander, car même les ordres qu'il ne prononce pas sont accomplis. [...] La constitution, en situation de pouvoir, d'un moyen spécifique de communication permet de transposer celui-ci sur des plans temporels, à des niveaux d'abstraction différents, c'est-à-dire qu'il permet de le généraliser. Elle le rend indifférent à un grand nombre d'alternatives, et compatible avec toutes sortes de circonstances. (Ferrarese 2007, 156-157)

Par exemple, dans le contexte de la communication économique, la monnaie ou l'argent (qui constitue le média de pouvoir du système économique capitaliste) force *alter* et *ego* dans une relation du type acheter/vendre dans laquelle la personne possédant le plus d'argent contrôle l'issue de la communication potentiellement plus que l'autre personne. Le conditionnement de la communication économique ne se fait pas spontanément, mais il dépend de facteurs qui conditionnent des attentes particulières et réciproques chez *alter* et *ego*. L'un et l'autre s'attendent alors à ce que l'un d'entre eux *achète* et que l'autre *vende* quelque chose, et qu'une somme d'argent correspondant à un prix indiqué soit remise en échange de ce quelque chose. L'issue de la communication, son succès ou son échec, dépend aussi grandement des

contraintes que l'un ou l'autre est en mesure d'exercer grâce à son pouvoir de contraindre les sélections possibles dans le cadre de cette communication.

Sur le plan socioreligieux, si la foi et la croyance ne sont pas thématisées dans la communication religieuse, alors elles ne sont pas des éléments religieux comme tels. Les contenus implicites de la foi et de la croyance importent généralement moins que la conformité de la communication religieuse au programme religieux et l'attente de résultats positifs issus de l'action religieuse :

« Most of the religions [...] clearly put the emphasis on right action, or orthopraxy – that is, programme conforming communication – and comparatively less on the cognitive aspects of this action. [...] Belief in this sense is not just intellectual assent to one or more propositions, but also and more importantly “faith” in the efficacy of the communications that flow from those propositions, however precisely or vaguely formulated. The person who prays, meditates, performs ritual sacrifice, or speaks in tongues does so in the belief that these religious performances or communications are effective in bringing about certain religiously defined results, consequences defined through the religious codes and programmes. The religious performances are believed to sanctify, bless, heal, liberate, bring in harmony, or create merit and thereby to diminish the polar opposite result. The reverse holds for improper action or communication. » (Beyer 2006, 95-96)

Le choix des termes « foi » et « croyance » est arbitraire afin de désigner le média de pouvoir au sein du système religieux mondial. Ce choix représente, au mieux, une influence importante de la terminologie chrétienne sur la langue anglaise et la langue française. D'autres termes seraient également appropriés pour désigner cette opération consciente qui amène un individu à développer assez de « confiance » pour entreprendre de communiquer religieusement : « piété » ou « dévotion », par exemple (Beyer 2006, 96). Une telle « confiance » est aussi nécessaire, comme condition de possibilité, pour toutes les autres formes de communication (économique, politique, juridique, scientifique, etc.). La foi et la croyance ne reproduisent pas en elle-même la réalité sociale de la religion, mais elles permettent la reproduction de la *mise en forme de la communication religieuse* lors d'activités religieuses spécifiques. Psychiquement, la croyance et la foi sont à la fois des conditions présupposées de la communication religieuse et des produits de la communication religieuse sur le plan de l'expérience. Lorsqu'elles sont thématisées au sein de la communication religieuse, elles sont constituées comme des éléments religieux. Mais leur

fonction principale se situe au-delà de leur projection sur le plan de la communication. Lorsqu'elles sont réduites à des contenus de la communication, elles donnent du corps et de la substance à l'orthodoxie et à l'orthopraxie en étant les objets du programme religieux.

Les systèmes fonctionnels tendent continuellement vers l'augmentation de leur efficacité interne et de leur capacité à engendrer toujours plus le type de communication qui leur est spécifique. Le pouvoir religieux se manifeste et est reproduit principalement par des « actes de foi » (ang. *acts of faith*) qui représentent les moyens par lesquels le pouvoir religieux cherche à s'accroître. Le pouvoir religieux se concentre certes dans certaines entités – des leaders charismatiques, des institutions, des visions, des objets –, mais il ne signifie pas grand-chose en dehors de l'accomplissement répété, et idéalement à grande échelle, d'actes de foi conformes au programme religieux. L'accomplissement en grand nombre de rituels et de pratiques religieuses *conformes à l'orthopraxie* est ainsi directement lié à la formation et à l'accroissement du pouvoir religieux (Beyer 2006, 97). Les motivations et les intentions justes, bien qu'elles puissent être thématiques dans la communication religieuse, restent insondables en dehors de la communication religieuse. C'est pour cela que la conformité de l'action importe davantage, car celle-ci peut être observée et « mesurée » explicitement par d'autres communications religieuses. L'orthodoxie, quant à elle, se limite, sur le plan communicationnel, à la reproduction des contenus de la foi et de la croyance selon des modes autoréférentiels dépendants du programme religieux. La validité de la foi ou de la croyance ne peut pas être observée ou mesurée en dehors de cette autoréférentialité close de la communication religieuse. Les opérations conscientes ne sont pas accessibles directement par l'intermédiaire de la communication religieuse, mais les actions basées sur ces opérations conscientes le sont. C'est donc indirectement que la communication religieuse peut s'assurer de la justesse de la foi : en observant l'autoréférentialité et la convergence des rituels et des pratiques qui mettent en forme la foi. En définitive, le pouvoir religieux s'appuie plus sur la quantité d'actes de foi autoréférentiels qui sont accomplis que sur la qualité insaisissable de ces actes.

6.2.8. Orthogonalité du système religieux mondial

L'efficacité du système religieux repose sur la capacité que possèdent les communications religieuses d'être reconnues comme telles par d'autres communications (religieuses ou non).

Cette reconnaissance du caractère religieux de la communication religieuse dépend à son tour de la capacité des communications religieuses de se contenir elles-mêmes sans autre référence que la distinction religion/non-religion. Le pouvoir religieux, qui assure dans le système religieux la manifestation de figures d'autorité (prêtres, pontifes, gourous, maîtres-enseignants, etc.) possédant et pouvant exercer un contrôle sur les types de communication qui sont admissibles au sein du système religieux, ne relève aujourd'hui surtout que du domaine de la foi et de la croyance. Au sein du social, la religion ne produit pas des effets empiriques qui sont aussi facilement observables que ceux produits par les autres systèmes fonctionnels. Pour produire des biens et des services, le système économique capitaliste est de loin le modèle le plus efficace; le système politique moderne est responsable des lois régulant l'ordre social; le système de la santé médicalisée prend en charge le traitement des maladies; etc. Les biens, les lois et les résultats des traitements médicaux sont de loin des « réalités » empiriques plus tangibles et concrètes que les effets de la communication religieuse. Par ailleurs, la communication religieuse ne parvient qu'à grand-peine à faire valider ses effets par les critères appartenant aux autres systèmes fonctionnels. C'est ainsi que les systèmes fonctionnels non religieux, dont les vocations sont intrinsèquement liées à des poursuites intramondaines, monopolisent la reproduction des médias de pouvoir sociaux qui sont les plus tangibles, comme la richesse, le pouvoir politique et la juridiction, en ne laissant à la religion que la foi comme média de pouvoir exclusif (Beyer 2006, 101-102). En général, la religion est de cette manière peu instrumentalisée par les systèmes fonctionnels non religieux pour parvenir à leurs fins, c'est-à-dire que les critères du système religieux ne servent que très peu à structurer les opérations de ces autres systèmes¹¹.

Le système religieux est ainsi « orthogonal » (Beyer 2006, 100, 103, 105) par rapport aux autres systèmes fonctionnels, dans la mesure où la foi qui constitue son média de pouvoir

11 Beyer (2006, 105-106) mentionne des efforts plus ou moins fructueux à travers le monde pour tenter de politiser la religion (c'est-à-dire utiliser le pouvoir politique pour renforcer une ou plusieurs orthodoxies religieuses). L'influence de la religion sur la politique est couramment confrontée à l'exigence généralisée selon laquelle il faut maintenir séparés les deux domaines. Par ailleurs, la religion influence peu directement les mécanismes de l'économie capitaliste, mais inversement la religion est fortement soumise à des processus de marchandisation qui profitent économiquement. La prédominance de la religion sur d'autres systèmes sociaux varie en fonction des lieux et des périodes, mais de manière générale le système religieux mondial occupe une place médiane au sein des jeux d'influence.

possède peu d'influence sur les opérations et les médias de pouvoir des autres systèmes fonctionnels : « *While the power media of the other function systems are mutually reinforcing, access to and distribution of the religious medium seems to bear far less, if any, relation to that of other systems.* » (Beyer 2006, 103) Par exemple, alors que la richesse garantit potentiellement un meilleur accès aux systèmes de l'éducation, de la santé, de l'économie, de la politique, etc., elle ne garantit pas nécessairement une foi religieuse plus forte et plus épanouie. Au contraire, les religions semblent se produire et se reproduire surtout dans des « lieux » en marge de la société, là où les autres systèmes fonctionnels brillent par leur absence faute de conditions favorables pour se développer ou par incapacité d'examiner des problèmes qu'ils ne considèrent pas comme étant de leurs domaines. Parce que les religions contemporaines visent généralement à fournir des explications, des interprétations et des compréhensions globales à propos de tous les problèmes humains – cela correspondant à des réponses au problème de référence du système religieux, soit l'inévitabilité de la contingence –, elles sont l'expression d'un holisme (Beyer 2006, 101) ou d'un globalisme (Liogier 2004, 80-81) qui est aujourd'hui plus extramondain qu'intramondain. Les sphères sociales intramondaines de la société mondiale sont désormais sous le contrôle de systèmes fonctionnels non religieux puissants et le seul domaine où la religion reste incontestée est la foi.

L'orthogonalité du système religieux par rapport aux autres systèmes fonctionnels de la société mondiale se traduit dans le langage courant par le concept de la sécularisation. Du point de vue de la théorie des systèmes sociaux, la sécularisation ne correspond pas au premier chef à une diminution de la foi religieuse comme telle, mais au fait de la différenciation d'un système religieux par rapport à d'autres systèmes fonctionnels modernes (Beyer 2006, 98). La sécularisation renvoie ainsi au caractère non religieux des systèmes fonctionnels autres que celui différencié pour la religion. Elle renvoie également aux effets de cette différenciation sur l'efficacité, le pouvoir, les formes et l'importance de la religion au sein d'une société mondiale sous-différenciée fonctionnellement. La perte de l'influence de la religion sur des domaines que se sont appropriés d'autres systèmes fonctionnels spécialisés caractérise le type de relations que la religion entretient avec ceux-ci. La sécularisation concerne précisément ces relations qui affectent corollairement les rapports sociaux des individus à la religion, d'une part, et l'intensification de la diversité intra- et interreligieuse

(Beyer 2006, 102). Les rapports sociaux à la religion tendent de plus en plus à s'individualiser et à se privatiser, ainsi qu'à s'exprimer dans les termes d'une multiplicité de référents religieux qui ne sont plus considérés comme exclusifs à une seule religion. De même, de plus en plus de religions tendent de se faire reconnaître comme telles sur la sphère publique et davantage de divisions font leur apparition au sein des religions déjà existantes. Mais dans l'état actuel des choses, la systématique de la religion en tant que domaine différencié du social résiste à la diversification. L'une des raisons de cette résilience et de cette adaptabilité du système religieux réside dans les formes sociales qui lui fournissent des formes d'expression les plus stables et les plus cohérentes.

6.2.9. Organisations, mouvements sociaux et interactions au sein du système religieux mondial

Les organisations religieuses ont un impact important sur l'autoréférentialité et la systématique de la religion et des religions dans la société mondiale (Beyer 2006, 108-109). Mis à part l'Église catholique romaine, qui est la plus importante des organisations religieuses contemporaines, nous comptons parmi les organisations religieuses des Églises chrétiennes de toutes sortes, des monastères et des centres bouddhiques, des *āśrama* et lieux de culte hindous, des mosquées et des synagogues (incluant les organisations qui les administrent), des groupes qui gèrent des lieux de pèlerinage et ainsi de suite. Les organisations religieuses jouent un rôle important sur le plan de la reconnaissance sociale de la religion, puisque ce sont généralement les demandes de reconnaissance religieuse adressées par des organisations ou des groupes particuliers auprès d'entités politiques ou légales qui définissent ce qui est considéré comme de la religion et comme une religion dans des sociétés locales données. La reconnaissance sociale de la religion est, dans un pays comme le Canada par exemple, une sorte de prérequis qui légitimise le droit des personnes et des groupes d'avoir recours à la charte des droits de la personne pour faire valoir leur droit à la liberté de religion.

Un mouvement social religieux ne correspond pas nécessairement à ce qui est communément appelé « nouveau mouvement religieux ». Les nouveaux mouvements religieux sont généralement des organisations qui revendiquent une reconnaissance religieuse ou une reconnaissance au sein d'une religion, ou les deux, dans un contexte où la

diversification intra- et interreligieuse ne fait que s'accroître. C'est ainsi que les Église de scientologie, Falung Gong ou Sokka Gakkai sont techniquement des organisations religieuses et non pas des mouvements socioreligieux comme le sont la méditation transcendantale, le nouvel âge, le tai chi, le yoga, la méditation de la « pleine conscience » (ang. *mindfulness meditation*), la méditation *vipassanā* (souvent traduit en anglais par *insight meditation*) et le néopaganisme, entre autres¹². En tant que mouvements socioreligieux, ils manifestent : une faible systématisation sur le plan des rapports entre membres et non-membres (l'appartenance en tant que membre n'étant pas un critère significatif de participation au mouvement); un mode de participation surtout irrégulier et occasionnel, laquelle participation – lorsqu'elle est collective – n'est pas encadrée formellement par une autorité centralisée; et des espaces de pratique plus ou moins définis, provisoires et temporaires. Les mouvements socioreligieux qui souhaitent renforcer le sentiment d'appartenance envers une cause mobilisatrice tendent à se développer comme des organisations. L'individualisation du rapport religieux au monde, laquelle se manifeste à la fois sur le plan de la participation personnelle au sein des organisations et des mouvements, ne remet généralement pas en question la formation de la religion comme sphère différenciée : « *Truly individualized religiousness [...] only appears "individualistic" and unsystemic when one takes the individual her/himself as the criterion of definition rather than the religious communication in which she/he participates.* » (Beyer 2006, 110-111) Tant que les communications personnelles sont reconnaissables en termes de religion, la religion et les religions continuent de former des objets sociaux observables.

Les limites de l'observation de la religion et des religions sont entre autres mises en question par le fait que les interactions socioreligieuses, autres que celles spécifiquement religieuses qui ont lieu dans des organisations et des mouvements religieux, sont plus souvent implicites qu'explicites. Plusieurs manifestations de la « vie religieuse » sont classées non pas sous la catégorie de la religion, mais sous les catégories de la culture ou des coutumes (Beyer 2006, 113-114). Dans la mesure où la formation de la religion dépend de l'observation des interactions dans des termes religieux, si les personnes qui interagissent ne cherchent pas

12 Voir Beyer (2006, 109-110). Nous pouvons certes remarquer, à la suite de Beyer, que nombre de ces mouvements socioreligieux ne sont pas littéralement en marge des religions connues (la méditation transcendantale et le yoga découlant de l'hindouisme; le tai chi, du taoïsme; *mindfulness* et *insight meditation*, du bouddhisme; etc.). Mais ces formes sociales tendent à remettre en question les frontières communément admises par les religions elles-mêmes et elles illustrent donc bien les caractéristiques des mouvements sociaux.

à désigner leurs activités en termes de religion, bien que des observateurs extérieurs puissent leur reconnaître un aspect religieux, alors il ne se produit pas suffisamment de convergence au sein des communications pour que celles-ci appartiennent systématiquement à la religion ou à une religion. L'association de ces interactions ou de ces activités avec la religion peut être contestée. Plusieurs des pratiques potentiellement religieuses ont lieu en marge d'un tout que nous appelons « la religion » ou d'un ensemble plus circonscrit de pratiques et de croyances que nous appelons « une religion ». Cela n'exclut cependant pas la possibilité que la religion et les religions soient dans les faits des manifestations sociales fortement sélectives et limitées qui sont soumises à des dynamiques contraignant leur portée et leur influence sur le plan social; ces dernières sont, *a posteriori*, bien observables.

6.3. Conclusion du chapitre VI

Ce chapitre a introduit une perspective sociosystémique globale pour l'étude de la religion dans la société mondiale. L'évidence avec laquelle la théorie des systèmes sociaux traite des processus et des dynamiques inhérentes à la mondialisation a été enrichie au moyen d'une théorie de la mondialisation qui examine dans le détail les problèmes associés avec l'identité et la différence, l'inclusion et l'exclusion, le particularisme et l'universalisme. Les problèmes associés avec les questions portant sur l'identité ont été cernés davantage en faisant appel à une théorie des systèmes sociaux qui focalise principalement sur la différence afin d'aborder la notion d'unité. Grâce à une application de la théorie des systèmes sociaux à la religion et aux religions, il a été mis de l'avant que la notion de communication est centrale à l'observation de toute réalité sociale concernant la religion et les religions. Les modes fonctionnels au moyen desquels les communications religieuses systématisent la religion et les religions représentent, dans le cadre de l'application théorique qui nous préoccupe, nos repères analytiques de base.

Au moyen d'une perspective théorique intégrant à la fois une approche analytique fine des composants fonctionnels de la réalité sociale (Luhmann), en général, et de la religion et des religions (Beyer), en particulier, ainsi qu'une compréhension nuancée des processus de la mondialisation (Robertson), les chapitres qui composent la troisième partie de la thèse visent à rendre compte du bouddhisme en tant que système fonctionnel sous-différencié du système religieux mondial. Ce traitement approfondi des questions associées avec l'étude

sociosystémique du bouddhisme enrichit et complète les analyses sommaires ainsi que provisoires avancées par Beyer à propos du bouddhisme.

TROISIÈME PARTIE

OBSERVATIONS SOCIOSTÉMIQUES DU BOUDDHISME

CHAPITRE VII

LE SYSTÈME BOUDDHIQUE

S'il n'y avait pas de montagnes,
les plaines n'apparaîtraient pas.

– Proverbe chinois

La formation du bouddhisme dans la modernité est tributaire de conditions sociohistoriques qui ont façonné les réactions locales et les particularisations par rapport à l'universalisation d'un modèle moderne pour la religion (issu initialement du christianisme¹). Dans le cadre de cette thèse, la réalité sociale du bouddhisme implique l'observation d'une convergence au sein des communications des répondants, du dalaï-lama et de Goenka. Que des descriptions et des observations « étiquettent » ou non ces communications comme bouddhiques (et les acteurs de ces communications comme bouddhistes) est un problème lié à l'identité et à l'identification que nous aborderons dans le chapitre 8. L'observation sociosystémique cherche à sonder la convergence sociologique de facteurs sociaux spécifiques qui contribuent à donner forme à une réalité sociale vécue et partagée. Du point de vue de la théorie des systèmes sociaux adoptée ici, nous observons un système bouddhique mondial sous l'angle des communications des répondants. Notre approche consiste à déterminer si celles-ci démontrent une récursivité (autoréférentialité ou convergence) et une spécificité nécessaires pour assurer la reproduction différenciée de la communication bouddhique. La systématité bouddhique repose dès lors sur les concepts suivants : code binaire, programme,

1 Voir chap. 1, sect. 1.2. et chap. 8, sect. 8.6.

communications centrales et média de pouvoir. Ces concepts représentent les composants principaux d'un système sociétal fonctionnel de la société mondiale².

7.1. Le bouddhisme sans astérisque

Ce chapitre ainsi que le suivant visent expressément à montrer que les 45 répondants sont, à un certain degré, représentatifs des personnes qui font et disent des choses proprement bouddhiques. En d'autres termes, je montre dans ce qui suit que ces répondants *se situent ou sont situés religieusement à l'intérieur* d'un système de communications autoréférentielles et différenciées que nous pouvons appeler « le bouddhisme ». Pour parler de cette réalité sociale en termes de bouddhisme, nous devons tenir compte, d'une part, des descriptions et des observations mises de l'avant par les répondants et, d'autre part, des manières dont les observations deviennent récursivement l'objet de nouvelles observations³. L'observation sociosystémique du bouddhisme dépend de cette façon de la formation du bouddhisme en tant que système observateur (un système qui observe d'autres systèmes et qui est observé par d'autres systèmes). Les données que nous avons décrites et analysées (chap. 4) et que nous observons ci-dessous constituent des *actions sociales*, au sens de la théorie des systèmes sociaux, parce qu'elles sont produites par des sélections de sens qui sont attribuées au système (à la communication). Les actions reproduisent le système social et peuvent être expérimentées⁴. Ce sont ces données conçues en tant qu'actions qui servent d'objet pour l'observation d'un système bouddhique : « *Actions are artifacts of processes of attribution, the results of observing observers, [...] which emerge when a system operates recursively on the level of second-order observation.* » (Luhmann 1995, xlv) L'observation du second ordre est l'observation de l'observation. Elle est une observation de la distinction système/environnement qui permet, d'une part, de maintenir la direction spécifique des actions au sein du système et, d'autre part, qui permet au système de se constituer lui-même

2 Voir chap. 5 et 6.

3 Les transcriptions des entrevues constituent la base principale à partir de laquelle nous avons entrepris d'observer les communications des répondants. Les descriptions sont des communications bouddhiques de l'ordre de la narration et de l'interprétation, alors que les observations sont des communications qui construisent et prennent explicitement pour objet d'autres communications. Les observations réintègrent dans la communication la distinction système/environnement (voir chap. 5, sect. 5.5).

4 L'expérience survient lorsque les sélections de sens sont attribuées à l'environnement. Elle reproduit le sens et non le système social (voir chap. 5, sect. 5.4).

en tant que système d'actions pouvant observer d'autres systèmes dans son environnement (Luhmann 1995, 164, 469). La systématité du bouddhisme repose alors davantage sur la reproduction autoréférentielle d'actions communicationnelles que sur la thématisation de ces actions communicationnelles en terme de bouddhisme. Dans le chapitre 8, nous verrons que l'observation sociosystémique ne considère pas au premier plan les questions concernant les identités individuelles et organisationnelles ainsi que celles concernant le nom même du système.

La réalité sociale du bouddhisme (sans astérisque) est donc assurée par des observations récursives qui, d'une part, explicitent les processus de la construction autoréférentielle des communications bouddhiques et qui, d'autre part, explicitent comment ces communications sont systématisées au moyen d'une distinction système/environnement. Cette systématisation repose ainsi sur les observations à la fois d'observateurs qui sont (potentiellement) situés à l'intérieur de la communication bouddhique et d'observateurs qui sont (potentiellement) situés à l'extérieur de celle-ci⁵. L'« observation extérieure » ne représente pas un point de vue épistémologique supérieur à l'« observation intérieure⁶ », car la première est en fait le produit d'une communication non bouddhique (par exemple scientifique) *sur* la communication bouddhique. L'« observation extérieure » ne peut donc en aucun cas faire abstraction de la distinction système/environnement du type bouddhisme/non-bouddhisme sur laquelle repose son observation. L'« observation extérieure » contribue ainsi à la reproduction même de cette distinction et corollairement du système bouddhique. L'observation sociosystémique du bouddhisme est en définitive une observation scientifique portant sur la communication et l'observation bouddhiques. En conséquence, l'observation sociosystémique du bouddhisme doit, dans un premier temps, rendre compte des manières dont les répondants forment une convergence au sein de leurs énoncés. Elle doit, dans un deuxième temps, examiner cette convergence à la lumière d'autres différences caractéristiques de la société. Autrement dit, elle cherche à rendre compte de la

5 J'écris « potentiellement » parce que la position ou perspective d'un observateur n'est pas nécessairement évidente. Cette position est le résultat d'attributions de rôles au sein de la communication et elle est donc forcément contingente, voire arbitraire. La position d'un observateur est un produit de la communication, sous la forme de rôles, et n'est pas nécessairement un produit des affirmations relatives à l'identité (voir chap. 8).

6 Je ne reprends cependant pas ici l'analyse que McCutcheon (1999) avance au sujet des tensions entre l'observation interne et l'observation externe de la religion ainsi qu'entre une perspective émique et une perspective étique sur la religion (voir note 71, p. 72).

systematicité bouddhique en comparant celle-ci avec celle opérant au sein d'autres systèmes sociaux. Nous aborderons dans la section 7.7 les relations entre, d'une part, le système bouddhique et, d'autre part, le système religieux, le système scientifique et le système touristique. De ce point de vue, l'attribution de la catégorie « bouddhisme » aux formes de la communication étudiées n'est pas purement et simplement arbitraire. La réalité sociale du bouddhisme est un produit contextuel, contingent et conditionné.

Nous commençons donc l'étude sociosystémique des communications bouddhiques au moyen des concepts de code, de programme, de communications centrales et de média de pouvoir. Nous traitons ensuite des formes sociales du bouddhisme pour enfin aborder la question des relations entre le système bouddhique et d'autres systèmes qui sont dans l'environnement de ce dernier.

7.2. Code bouddhique

7.2.1. Considérations à partir de la littérature portant sur le bouddhisme engagé et sur la typologie des « deux bouddhismes »

Il existe de nombreuses propositions de codes binaires qui examinent la spécificité contemporaine du bouddhisme. Christopher S. Queen soutient l'idée selon laquelle le bouddhisme engagé est radicalement moderne et que celui-ci décrit des approches bouddhiques inédites⁷. Sa typologie repose sur différents types d'éthique qu'il oppose. De son point de vue, l'éthique de l'engagement propre au bouddhisme engagé se différencie de toutes les éthiques qui le précèdent historiquement : éthique de la discipline ainsi qu'éthique de la vertu et du service. La typologie de Queen pose aussi une distinction entre la libération *hors* du monde (un type de sotériologie extramondaine) et la libération *dans* le monde (un type de sotériologie intramondaine). Cette opposition d'ordre sotériologique repose elle-même sur la distinction de deux types interreliés de la souffrance : la souffrance considérée comme individuelle et celle considérée comme sociostructurelle. Queen distingue également deux pôles concernant les types de pratiques du bouddhisme engagé : sur ce continuum, il situe à un pôle les pratiques individuelles de la pleine conscience (ang. *mindfulness meditation*) visant à atténuer la souffrance individuelle et, à l'autre pôle, les

7 Voir chap. 1, sect. 1.6.3.

pratiques proactives de l'engagement social par l'intermédiaire d'actions collectives concertées visant à opérer un changement sur un plan structurel et ainsi à atténuer la souffrance sociale. L'observation et la production de ces distinctions appuient le (concept du) bouddhisme engagé. Ces distinctions ne permettent cependant pas de déterminer généralement ce qui est (ou devrait être) bouddhique et ce qui ne l'est pas (ou ne devrait pas l'être). Elles soulignent un rôle important associé avec la compréhension de ce qu'est la souffrance, mais la spécificité bouddhique de cette (compréhension de la) souffrance est tenue pour acquise.

D'autres typologies servent à déterminer les caractéristiques propres à différents groupes de gens pratiquant le bouddhisme. Ces typologies sont pour la plupart représentatives du modèle dichotomique des « deux bouddhismes » qui fait usage de la catégorie de l'ethnicité. Cette dernière est mise à profit afin de distinguer les diverses manières dont le bouddhisme est pratiqué aujourd'hui, principalement en Occident⁸. D'une part, le type « bouddhiste ethnique-asiatique » représente les individus qui sont nés au sein d'une culture bouddhique et qui ont hérité la foi bouddhique de leurs parents et de leur milieu. D'autre part, le type « bouddhiste converti » représente ceux qui ont choisi volontairement de pratiquer le bouddhisme ou de devenir bouddhistes après avoir pratiqué ou non une autre religion. Ces typologies introduisent l'idée selon laquelle nous pouvons rendre compte de la diversité du bouddhisme au moyen de l'ethnicité qui est une catégorie extérieure à la communication bouddhique centrale. L'ethnicité offre une perspective sur la religion, les religions et le bouddhisme, mais ne constitue pas une typologie capable de rendre compte des manières dont les distinctions religion/non-religion, une religion/une autre religion et bouddhisme/non-bouddhisme sont produites. Les éléments de ces typologies ne sont pas strictement opposés : ils forment au mieux un continuum. Ils ne peuvent ainsi constituer les pôles d'un code binaire d'un système religieux tel que nous l'entendons.

Quelques auteurs, dont Baumann et Cadge, ont introduit des typologies qui visent à mettre au jour des distinctions religieuses portant expressément sur les pratiques et les croyances bouddhiques. Ainsi les distinctions traditionaliste/moderniste (Baumann 2000; 2001) et surnaturel/rationnel (Cadage 2005, 105, 235-236 note 49) visent à rendre compte du

8 Voir chap. 1, sect. 1.6.

fait que certaines personnes approchent le bouddhisme au moyen de compréhensions comportant des références à des entités et des personnes surnaturelles et extramondaines (pôle traditionaliste-surnaturel), et que d'autres personnes fondent leurs approches du bouddhisme sur la raison et l'intellect de manière à (chercher à) exclure tout ce qui ne s'accorderait pas avec une vision (plus ou moins) matérialiste⁹ du monde (pôle moderniste-rationnel). Comme le remarque toutefois Numrich (2006, 214, 217-218), ces distinctions sont reproduites de manière assez évidente au sein des deux types de groupes sur lequel est basé la dichotomie des deux bouddhismes : les bouddhistes ethniques-asiatiques tendent à se représenter et à pratiquer le bouddhisme d'une manière traditionaliste centrée sur des éléments surnaturels; les bouddhistes convertis focalisent sur des exercices soit intellectuels, soit méditatifs, tout en cherchant à se distancier du ritualisme qu'ils attribuent à l'autre type du bouddhisme. Par ailleurs, bien la distinction surnaturel-traditionaliste/rationnel-moderniste mise sur un critère religieux pour différencier différents types de bouddhisme¹⁰, elle ne rend compte d'aucune manière comment, en amont, les pratiques et les croyances particulières qui participent de chacune des deux formes typiques sont des expressions spécifiquement bouddhiques. Le code binaire que nous voulons formuler rend compte de ce qui fait la différence du bouddhisme par rapport à toute autre possibilité. Il s'applique alors à – et est exprimé explicitement ou non par – toutes les communications autoréférentielles et différenciées qui composent un système fonctionnel du bouddhisme.

7.2.2. Code principal et code secondaire

Tel que le propose Beyer¹¹, nous commençons l'analyse d'un code binaire pour le bouddhisme à partir de l'opposition *nirvāṇa/saṃsāra*. Ce code semble à première vue plus abstrait et théorique que toute autre distinction binaire que les répondants introduisent au sein de leurs énoncés. Les termes *nirvāṇa* et *saṃsāra* ne sont pas si présents que cela au sein des données empiriques¹². Les équivalents français et anglais que les répondants emploient pour

9 J'entends ici par « matérialisme » plus une forme du matérialisme scientifique (ou naturalisme) qu'un état d'esprit caractérisé par la quête de la satisfaction basée sur le plaisir et la possession de biens matériels.

10 En définitive, cette distinction ne valide-t-elle pas plus qu'elle ne l'infirme le « modèle des deux bouddhismes »? Cela est du moins l'opinion de Numrich (voir chap. 1, sect. 1.6.).

11 Voir chap. 6.

12 Pour l'analyse des données empiriques, voir chap. 4, sect. 4.4 et 4.6.

renvoyer implicitement ou explicitement au *nirvāṇa* et au *samsāra* appuient un code binaire bouddhique au sein des données : « éveillé-illumine » (ang. *enlightened*), « libéré » pour le pôle positif, et « ignorant », « souffrant », « illusionné », « affligé » (ang. *deluded*, *afflicted*) pour le pôle négatif. Mais les possibilités ne sont pas épuisées par cette courte énumération et seule la paire *nirvāṇa/samsāra* semble les englober toutes. *Nirvāṇa* et *samsāra* sont des concepts généraux qui comprennent la plupart des compréhensions mises de l'avant par les répondants à propos, d'une part, (du cycle) de la souffrance (*samsāra*) et, d'autre part, de la sortie ou libération (du cycle) de la souffrance (*nirvāṇa*)¹³. Du point de vue des répondants, *nirvāṇa* et *samsāra* sont ontologiquement liés : une conception « réaliste » les considère tous deux comme des réalités opposées et une conception non dualiste les considère tous deux comme relatifs et équivalents. Le *nirvāṇa* est tout de même généralement conçu comme une réalité absolue et le *samsāra*, comme une réalité apparente ou illusoire. La distinction *nirvāṇa/samsāra* représente une opposition centrale à partir de laquelle les répondants appréhendent la portée de leurs actions, de leurs pensées et de leurs paroles. Elle est mise à profit au sein de la communication bouddhique afin de déterminer le pôle vers lequel conduisent toute action et toute communication. Le code *nirvāṇa/samsāra* est suffisamment général et il peut être totalisé, à partir d'une perspective bouddhique, à toutes formes de communication, bouddhiques ou non. Ainsi la communication bouddhique peut communiquer à propos d'autres types de communication et poursuivre sa reproduction interne tout en maintenant sa différence par rapport à l'environnement. Tous les sous-thèmes abordés par les répondants se rapportent, de près ou de loin, au *nirvāṇa* ou au *samsāra*, ou aux deux. Nous pouvons ainsi considérer *nirvāṇa* et *samsāra* comme des généralisations qui permettent de symboliser les enjeux centraux de la communication bouddhique.

Nous avons vu dans le chapitre 4 que les données expriment un certain nombre de compréhensions importantes quant à ce qui constitue le noyau du bouddhisme. Sur le plan de la pratique, les discours de Goenka et du dalaï-lama en explicitent les raisons et les finalités

13 Le terme sanskrit *nirvāṇa* (pal. *nibbāna*) est un participe passé qui possède la racine étymologique verbale *nir+vā* lui conférant le sens littéral « soufflé », « éteint ». Rhys Davids et Stede (1998, 363, art. « *nirvāṇa* ») soutiennent que l'utilisation bouddhique de la racine *nir+vā* dans le sens « éteindre un feu » tend à illustrer le fait que les racines *vā* (« souffler ») et *vr* (« couvrir ») ont été fusionnées dans l'usage. L'idée bouddhique générale sur laquelle repose le terme « *nirvāṇa* » exprime l'acte d'éteindre un feu par des moyens autres que le souffle, c'est-à-dire en cessant plutôt de l'alimenter ou en le couvrant.

avec une plus grande conviction que les répondants. Bien que nous ne pouvions pas affirmer que tous les répondants aient à cœur et soient motivés d'atteindre le *nirvāṇa*, dans cette vie ou dans une vie future, plusieurs font état de leur désir de changer ou de transformer la souffrance. Les répondants structurent ainsi généralement les représentations qu'ils se font des finalités et des moyens bouddhiques en reliant ou en opposant entre eux le *nirvāṇa* et le *saṃsāra*. Les compréhensions du *nirvāṇa* et du *saṃsāra* sont structurantes : elles permettent à la communication bouddhique d'attribuer un état à des actions et des communications qui sont observées comme bouddhiques ou non. Par exemple, si la méditation ou la compassion sont envisagées comme des aspects importants du bouddhisme, ce n'est qu'en lien avec le fait qu'elles sont conçues comme des moyens pour atteindre un objectif idéalisé grâce à l'opposition et la différence entre *nirvāṇa* et *saṃsāra*.

Le code *nirvāṇa/saṃsāra* n'est toutefois pas toujours au cœur des préoccupations immédiates des communications des répondants. La distinction favorable/défavorable, et dans une moindre mesure bon/mauvais ou bien/mal, est d'un ordre plus moral que ne l'est le code *nirvāṇa/saṃsāra*. La distinction favorable/défavorable rend justice aux compréhensions des répondants qui font grandement appel au karma pour expliquer, justifier et interpréter en quoi consiste la relation entre le *nirvāṇa* et le *saṃsāra*. Les répondants font appel au karma pour aborder, mais pas de manière exclusive, le bouddhisme sur le plan de la morale et de la responsabilité individuelle. Ils ne font que très peu – ou pas du tout – référence au mérite (sk. *punya*, pal. *puñña*) et au démérite (sk. *punya*, pal. couramment *pāpa* et occasionnellement *apuñña*). Plusieurs répondants pratiquant le bouddhisme tibétain accomplissent cependant des pratiques traditionnelles associées avec la génération de mérites (offrandes, prosternations, mantras, etc.) : ils considèrent ces pratiques plus du point de vue de leurs bienfaits immédiats que de leurs avantages pour les vies futures. Généralement, les répondants se représentent la morale (ou éthique) bouddhique principalement au moyen du karma entendu comme « cause et effet de l'action ». Une distinction morale entre favorable (sk. *kuśala*, pal. *kusala*) et défavorable (sk. *akuśala*, pal. *akusala*) présuppose alors une finalité qui oriente les « moyens¹⁴ ». Alors qu'aux yeux des répondants les moyens pour réaliser la finalité de l'éveil-illumination sont soit exclusifs (uniquement la méditation

14 Les « actions favorables » sont des « moyens, qualités ou états habiles » (les deux expressions sont des traductions de sk. *kuśala*, pal. *kusala*) grâce auxquels le pratiquant progresse vers le but ultime du *nirvāṇa* (Premasiri 1976; voir aussi chap. 1, sect. 1.3 de cette thèse).

Vipassana, par exemple), soit multiples (mantra, prosternations, offrandes, etc.), l'analyse des données fait voir qu'il y a un certain consensus quant à la finalité poursuivie, par quelque moyen que ce soit. Le code *nirvāṇa/saṃsāra* constitue, en amont, une distinction principale sur laquelle s'appuie le code secondaire favorable/défavorable¹⁵.

Goenka et le dalaï-lama semblent à l'aise avec les termes « *nirvāṇa* » et « *saṃsāra* » et ils n'hésitent pas à souligner le fait que la pratique de la méditation ou de la compassion vise fondamentalement l'éveil et la libération de toute souffrance. Pour leur part, les répondants nuancent beaucoup leurs compréhensions sur ce point : cela pourrait être attribué au fait que, pour les leaders, le *nirvāṇa* et le *saṃsāra* constituent tous deux des réalités incontestables. Certes les répondants tracent avec précision les détails du *saṃsāra* et de la réalité de celui-ci ainsi que de la souffrance qui s'y vit. Mais concernant le *nirvāṇa*, en comparaison de la plupart des autres compréhensions thématiques dans les données, nous pouvons percevoir non pas nécessairement un scepticisme ou un doute chez les répondants, mais un effort de compréhension qui les amène à dépendre grandement de l'histoire de leur tradition et des communications des maîtres-enseignants, dont Goenka et le dalaï-lama, pour étoffer leurs propos. D'un point de vue sociosystémique, toute affirmation ontologique quant à l'essence du *nirvāṇa* ou du *saṃsāra* n'a de sens *social* que de manière contextuelle et que relativement à d'autres communications bouddhiques opérant récursivement sur la base de ces éléments communicationnels centraux. Ainsi toutes postures ontologique et épistémologique bouddhiques n'ont de sens socialement que *dans* la communication. En dehors de la communication bouddhique, il n'y a que des potentialités attribuables à l'environnement d'un système de la communication bouddhique. Toute tentative de la part de la communication bouddhique de se référer à des entités ou à des éléments qui ne feraient pas partie de l'autoréférentialité bouddhique ne fait que prolonger et complexifier la communication bouddhique. La communication bouddhique ne peut donc pas échapper à elle-même. Le fait que le *nirvāṇa* soit considéré par les répondants comme une possibilité ou comme une réalité n'importe pas autant que l'idée selon laquelle le code *nirvāṇa/saṃsāra* est central aux yeux

15 Le genre de bouddhisme pratiqué et compris par les répondants serait ainsi plus près du bouddhisme « nibbanique » que du bouddhisme « kammique » conceptualisé par Spiro (1970; voir aussi chap. 1, sect. 1.3 de cette thèse). Il y a lieu toutefois de s'interroger sur la pertinence de ces deux catégories dans les contextes contemporains où le bouddhisme est fréquemment psychologisé, c'est-à-dire interprété non plus principalement en termes sotériologiques intra- ou extramondains, mais plutôt dans les termes d'un bien-être personnel (Metcalf 2002).

des répondants afin d'exprimer et de comprendre en quoi consiste la communication bouddhique, c'est-à-dire le bouddhisme. Que les maîtres-enseignants confirment cette position renforce tout simplement l'autoréférentialité et la différence bouddhiques¹⁶. Les compréhensions du *nirvāṇa* et du *saṃsāra* ont un effet structurant dans la mesure où elles orientent les attentes des répondants dans le contexte de leur pratique bouddhique. Même des postures agnostiques, sceptique ou relativiste-non-dualiste à propos du *nirvāṇa* renforcent la prédominance de cette notion au sein de la communication bouddhique.

7.2.3. Relation avec le code béni/damné du système religieux mondial

Le code *nirvāṇa/saṃsāra* pour un système bouddhique, tel que nous l'observons à partir des données empiriques, correspond-il fonctionnellement au code béni/damné du système religieux mondial, tel que Beyer le propose? La réponse à cette question nécessite premièrement de prendre en compte les développements modernes du christianisme. À partir de la fin de la période médiévale et incluant la réforme et la contre-réforme, les débats religieux d'ordre sotériologique ont porté sur la différence entre le salut et la damnation, plus précisément sur la différence entre le type de communications produisant le salut et le type de communications vouant à la damnation (Beyer 2006, 81-82). Les termes que Beyer estime les plus appropriés pour indiquer cette *différence* entre le salut et la damnation sont béni (ang. *blessed*) et damné (ang. *cursed*), lesquels renvoient tous deux au domaine de la religion (ils ne se renvoient directement à aucun autre domaine) ainsi qu'à des entités qui participent entièrement du sacré et du spirituel (c'est-à-dire les références transcendantes fondamentales). D'un point de vue religieux, ce sont ces termes qui permettent de traduire toute communication et toute action en des termes expressément religieux. Parce que le code béni/damné englobe potentiellement tout autre code (par exemple éveillé-illumine/ignorant, mérite/démérite), il caractérise les modes contemporains de la différenciation religieuse :

« The name of the code of religion is [...] the difference between blessed and cursed, even though these particular words may still sound too "Abrahamic", perhaps. This or something close to it, I suggest, subsumes the structural intent

16 Certains répondants sont conscients que le bouddhisme partage avec l'hindouisme plusieurs notions qui jouent des rôles importants au sein de chacune de ces deux religions, dont *saṃsāra* et karma. La différence bouddhique est exprimée par le code *nirvāṇa/saṃsāra*, mais plus particulièrement par un ou des programmes bouddhiques qui opérationnalisent ce code (voir section suivante).

of all the codes thus far examined [...]. [...] The blessed/cursed code, in spite of seeming perhaps too linguistically particular, applies to all important social formations that operate practically as religion in our contemporary world. »
(Beyer 2006, 85)

Cela peut ressembler à une imposition forcée que de soutenir que le code béni/damné exprime à la fois la différence religieuse et la différence bouddhique sur le plan mondial. Aucun des répondants n'a exprimé des compréhensions proches de ce que nous pourrions généralement comprendre par bénédiction/damnation et béni/damné. Par contre, l'*opposition* entre une compréhension relative au salut¹⁷, à la libération, à l'éveil et à l'illumination, d'une part, et une compréhension relative à l'attachement, aux liens et à la dépendance, d'autre part, contribue à faire du *nirvāṇa* et du *saṃsāra* des éléments qui ont, sur les communications et les actions bouddhiques, un effet structurant similaire à l'effet qu'ont les éléments « salut » et « damnation » dans d'autres contextes. Parce que le système religieux ne possède pas globalement un code aussi dominant que celui d'autres systèmes fonctionnels, il ne se laisse pas observer aussi facilement que ces derniers (Beyer 2006, 301). Le système religieux mondial est en majeure partie un produit moderne issu de la formation de religions « universelles de salut » (c'est-à-dire des religions promouvant une sotériologie dont la portée est considérée comme universelle, du moins par leurs adhérents) en relation, en réaction ou en opposition à d'autres traditions se positionnant religieusement. Le fait que l'appellation « religions du monde » ait été consacrée initialement pour désigner les traditions contemporaines au christianisme moderne pouvant être reconnues comme des équivalents de ce dernier renvoie à la prédominance de catégories chrétiennes dans la construction de la religion et des religions modernes. Parmi ces catégories, les « entités suprahumaines », « transcendantes » et « absolues » et les compréhensions associées avec le salut jouent un rôle majeur, peu importe comment elles sont conçues dans le particulier et en dépit du fait que leur appropriation (à différents degrés de profondeur et à différents degrés d'imposition) dans des contextes non chrétiens puisse poser problème.

Le code du système religieux, en général, tout comme celui d'un système bouddhique, en particulier, ne doivent pas nécessairement être inédits dans l'histoire des religions : la continuité et la discontinuité dans le processus de transformation et de reformation des

17 Le terme « *salvation* » est très couramment utilisé par Goenka pour désigner le *nirvāṇa* et est même cité par des répondants pratiquant la méditation Vipassana.

religions au fil des siècles contribuent toutes deux à la spécificité religieuse contemporaine. Par ailleurs, les spécificités du système religieux et d'un système bouddhique ne relèvent pas uniquement du code ou des codes de chacun d'eux, mais également des programmes, des communications centrales et des médias de pouvoir.

7.3. Programme bouddhique

Nous ne cherchons pas ici à expliquer les identités religieuses individuelles (« je suis bouddhiste », « je ne suis pas bouddhiste », etc.), ou les « confessions » traditionnelles (méditation Vipassana, bouddhisme tibétain, par exemple), ou les désignations d'école (Theravāda, Mahāyāna, Vajrayāna, Zen, etc.) qui sont toutes des types de déclarations identitaires¹⁸. La notion de programme implique de rechercher au sein des données les manières dont les éléments du code *nirvāṇa/saṃsāra* sont utilisés aux fins d'opérer la convergence (ou récursivité) de la communication bouddhique. Cette convergence est le produit du programme. Le chapitre 4 présente exhaustivement les données qui servent à la conceptualisation de ce qu'il convient de traduire ici au moyen du concept sociosystémique de programme. Goenka et le dalaï-lama (voir le chapitre 3) ainsi que les répondants pratiquant la méditation Vipassana et les répondants pratiquants le bouddhisme tibétain ne font pas tous unanimement, ni même consensuellement, référence à un corpus textuel ou un corpus d'enseignements unique. Nous pouvons au plus attribuer à la littérature bouddhique palie, d'une part, et à la littérature bouddhique sanskrite et tibétaine, d'autre part, des rôles importants pour la constitution d'une autorité textuelle dans chacune des traditions de la méditation Vipassana et du bouddhisme tibétain. Les répondants font référence plus indirectement que directement à la littérature bouddhique palie, sanskrite ou tibétaine. Par ailleurs, le fait que Goenka se serve abondamment du pali et que le dalaï-lama se serve du tibétain et du sanskrit a une influence sur les répondants. Le terme bouddhique pour désigner un « texte », *sūtra* en sanskrit et *sutta* en pali, est lui-même peu utilisé par les répondants. En

18 Nous aurions également pu mentionner les déclarations identitaires ethnoreligieuses (celles qui sont déclarées par les répondants et celles qui leur sont attribuées par l'intermédiaire de l'observation) si celles-ci nous avaient semblé pertinentes pour l'analyse fonctionnelle de la dimension spécifiquement religieuse des communications des répondants, ce qui n'est pas le cas. Les répondants ne déclarent pas explicitement des identités ethniques particulières, mais supposent une « occidentalité » que chacun partage avec les autres « occidentaux » – les Occidentaux constituant le groupe implicite de référence et d'appartenance du point de vue des répondants.

ce qui concerne l'autorité textuelle, donc, les répondants s'en remettent moins aux écritures bouddhiques canoniques qu'aux enseignements (écrits et oraux¹⁹) de Goenka et du dalaï-lama (ainsi qu'à d'autres maîtres-enseignants tibétains, dont Lama Zopa Rinpoché). Pour légitimer la tradition et l'autorité de celle-ci, Goenka et le dalaï-lama font appel, en plus des écritures bouddhiques, à la figure du Bouddha historique qu'ils considèrent comme la principale source de la validité des enseignements et des pratiques. Le Bouddha est considéré comme un maître-enseignant insurpassable : tous lui accordent un statut supérieur d'autorité et l'érigent en tant que modèle bouddhique incomparable. Le Bouddha personnifie une entité transcendante, ultime et absolue que les répondants décrivent à l'aide de termes comme : éveil-illumination, *nirvāṇa*, nature de la réalité, nature-de-bouddha, vacuité, etc. Peu le décrivent cependant comme un être transcendant ou une déité : son humanité lui confère son rôle de modèle et d'enseignant par excellence. Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, plus que ceux pratiquant la méditation Vipassana, présentent le rituel de la prise du refuge dans les « trois joyaux » (le Bouddha, le dharma et le *saṅgha*) comme une marque de l'authenticité d'un bouddhiste. Goenka préfère l'appellation « dhammistes » et rejette « bouddhistes » pour qualifier « ceux qui suivent les enseignements du Bouddha ». Mais les formalités d'un cours de dix jours de méditation Vipassana comprennent la triple récitation de la formule de la prise du refuge dans les trois joyaux. Cet acte fait appel à des compréhensions bouddhiques qui sont généralisées dans le monde bouddhique, quoiqu'il ne soit pas décrit comme bouddhique par les répondants pratiquant la méditation Vipassana et Goenka²⁰. En somme, nous observons diverses manières d'énoncer et de comprendre les trois

19 Les enseignements oraux et écrits de Goenka ainsi que du dalaï-lama remplissent une fonction et ont une valeur pour ainsi dire canonique pour les répondants.

20 Goenka ne passe pas le bouddhisme sous silence, il le critique vertement. Il conteste les références au « bouddhisme » qui serviraient à décrire et observer ce qu'il dit et fait. Mais en tenant de délégitimer et d'invalidier le bouddhisme, il contribue symétriquement et paradoxalement à donner forme à un bouddhisme qui semble et doit exister quelque part. S'il n'existe prétendument pas au sein de la méditation Vipassana, il existe là d'où provient la méditation Vipassana, en Birmanie, à travers des monastères, des moines, des fidèles laïcs, des coutumes et des cultures, il existe à travers des œuvres bouddhiques comme la pagode Schwedagon à Rangoon (laquelle a servi de modèle pour la construction de la Pagode globale Vipassana près de Mumbai), et des textes palis et des reliques de saints bouddhistes transmis depuis le Sri Lanka, il existe là où la méditation Vipassana se diffuse rapidement, dans des pays bouddhiques en Asie du Sud-Est (où dans les centres Vipassana il est autorisé de construire des autels bouddhiques et d'y faire ses hommages, mais en dehors des périodes de cours). Le bouddhisme existe à peu près partout où se trouve la méditation Vipassana, mais jamais *dans* ni *à travers* la méditation Vipassana. La « politique de négation » du bouddhisme mise de l'avant dans l'organisation Vipassana et les discours de Goenka sert peut-être paradoxalement

joyaux. Ces différences sont la marque d'une communication bouddhique générale se manifestant de manière particularisée au sein du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana.

7.3.1. Orthodoxie

Du point de vue des répondants, le bouddhisme tibétain et la méditation Vipassana ne font pas appel à des dogmes. Mais des types d'orthodoxie et d'orthopraxie permettent de délimiter le champ des croyances et des pratiques qui font partie de chacune de ces deux traditions²¹. Programmatiquement, la tradition de méditation Vipassana de Goenka semble plus sélective, voire stricte, que la tradition du bouddhisme tibétain. Toutes deux proposent l'idée selon laquelle seule la sagesse (ou connaissance) acquise au moyen de l'expérience directe constitue une source fiable et valide de la compréhension – basant sur cette idée la proposition que toute personne doit ultimement ne s'en remettre qu'à elle-même. Mais Goenka et le dalaï-lama maintiennent eux-mêmes des lignes de discours qui orientent ce qui justement peut ou non faire partie du champ de l'expérience directe : les répondants montrent bien cela en reproduisant dans leurs descriptions les discours de ces leaders influents. La légitimation des contenus de chacune de ces traditions repose sur des usages reconnus traditionnellement comme bouddhiques. Goenka fait appel à la tradition pali du Theravāda, mais n'associe pas la méditation Vipassana ni avec le bouddhisme ni avec le Theravāda. Le dalaï-lama se réfère aux traditions sanskrite et tibétaine (Mahāyāna et Vajrayāna tibétain). Les leaders font aussi référence à des figures d'autorité centrales (en aval du Bouddha historique) ainsi qu'à des corpus littéraires et des institutions bouddhiques (Goenka et le dalaï-lama se réfèrent tous deux au rôle important du *saṅgha* monastique qui a su préserver, à travers l'histoire, la pureté des enseignements originels du Bouddha²²). Goenka et le dalaï-lama sont des modèles de leurs orthodoxies respectives : aux yeux des répondants, chacun incarne de manière exemplaire l'« opinion juste » de la tradition. Les répondants semblent généralement moins orthodoxes. Ils reproduisent les discours de leurs maîtres-enseignants, mais sont

d'antithèse face à une thèse bouddhique. La dialectique nous porterait à affirmer qu'une synthèse est possible, et qu'à la lumière des données, cette synthèse est plus bouddhique que n'importe quoi d'autre.

21 L'orthopraxie est traitée dans la section suivante portant sur les communications bouddhiques centrales.

22 Voir respectivement chap. 4, sect. 4.11.3 et chap. 3, sect. 3.2.2.

relativement souples sur d'autres points. Ils font preuve soit d'un œcuménisme religiobouddhique (à cet égard les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain s'inspirent beaucoup du dalaï-lama), soit d'une culture religieuse élective absorbant de manière plus ou moins hétéroclite des éléments issus de diverses origines religieuses. Nous pouvons expliquer cette relation entre les répondants et l'orthodoxie en soulignant que de nombreux répondants ne sont pas fortement socialisés ou engagés au sein de l'institution représentant leur tradition d'élection. D'autres, surtout des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, sont fermement engagés dans leur tradition de pratique et maintiennent un regard œcuménique sur la diversité religieuse et bouddhique. Quelques répondants pratiquant la méditation Vipassana et quelques répondants pratiquant le bouddhisme tibétain expriment qu'il est important pour eux, pour la tradition et pour le dharma de respecter le plus possible les orientations pratiques et théoriques soutenues par leurs maîtres-enseignants.

7.4. Pratiques et rituels : les communications centrales

Nous traitons tout d'abord de la notion de rôle (*ego* et *alter*) au sein de la communication bouddhique. Nous abordons ensuite les éléments qui composent des orthopraxies au sein des communications bouddhiques observées.

7.4.1. Rôles : *ego* et *alter*

Sur le plan de l'orthopraxie, les deux traditions à l'étude montrent à la fois des différences et des ressemblances majeures. La synthèse qualitative présentée dans le chapitre 4 permet d'en rendre compte sur le plan empirique. Du point de vue théorique, les rituels et les pratiques constituent les communications bouddhiques centrales puisque ce sont eux qui assurent la communication entre *ego* et *alter*. Ces deux derniers sont des rôles associés avec des personnes qui sont constituées par la communication bouddhique. Ils dépendent centralement du code *nirvāṇa/saṃsāra*. Les bouddhistes, méditants et autres pratiquants représentent le rôle *ego*, alors que la référence transcendante fondamentale est l'expression et la manifestation d'*alter* dans et à travers la communication religieuse. D'une certaine manière, le Bouddha, les *bodhisattva*, quelques maîtres-enseignants (morts ou vivants) qui sont considérés comme des êtres éveillés par leurs disciples, comme le dalaï-lama et d'autres

déités bouddhiques²³, peuvent tenir ce rôle. Les « pratiquants » qui participent à la communication reconnue comme bouddhique thématisent – et font référence à – une réalité absolue, une nature profonde de la réalité ou du soi, voire à une dimension transcendante de l'existence²⁴. Les références à la qualité subjective de l'éveil qui caractérise fondamentalement un *buddha* (sk. et pal., litt. « [être] éveillé ») illustrent comment les répondants conçoivent le point de référence ultime de leurs représentations. Cette réalité ultime, qui est aussi altérité, est au cœur de la communication bouddhique centrale que sont les rituels et les pratiques bouddhiques.

Corollairement, la distinction introduite par les répondants entre le statut d'étudiant-pratiquant et celui de maître-enseignant renvoie à la polarisation des rôles des personnes au sein de la communication bouddhique : le maître-enseignant est considéré à différents égards comme une représentation ou une manifestation de la réalité ultime. Le statut de pratiquant est attribué de manière coextensive à toute personne qui participe à la communication bouddhique *en relation avec* un maître-enseignant considéré comme une manifestation éveillée. Il est intéressant de noter que certains répondants considèrent la distinction maître-enseignant/étudiant-pratiquant d'un point de vue non dualiste. Ils soutiennent que toute personne est son propre maître. La distinction maître-enseignant/étudiant-pratiquant est relativisée. Cette perception non dualiste renvoie par ailleurs à la conception non dualiste qui représente le *nirvāṇa* et le *saṃsāra* comme des entités non opposées, dans la mesure où le maître-enseignant symbolise le *nirvāṇa* et l'étudiant-pratiquant, le *saṃsāra*. Malgré ce type de non-dualisme, les distinctions ou les non-distinctions reposent sur l'opposition ou la relativisation de deux éléments qui, en définitive, possèdent des rôles différenciés (aussi relatifs qu'ils soient). La distinction maître-enseignant/étudiant-pratiquant n'est toutefois pas un code (ni primaire ni secondaire) : elle est le produit de l'attribution de rôles par et au sein de la communication bouddhique. Ces rôles permettent en retour de mieux structurer la communication et les attentes vis-à-vis de celle-ci, mais ils ne sont pas suffisants pour différencier fonctionnellement la communication bouddhique d'autres types de communication.

23 Une répondante m'a parlé avec une forte conviction de la puissance d'une femme *dākinī* (sk.) qu'elle a rencontrée et quelques répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont fait état de leurs déités électives (tib. *yidam*).

24 Le registre de la transcendance n'est toutefois pas explicité autant que l'est celui de la « nature » de la réalité, des choses, du soi ou de l'esprit.

7.4.2. Pratiques, rituels et orthopraxie

Les communications bouddhiques centrales au moyen desquelles les acteurs *ego* et *alter* sont reliés sont les diverses activités décrites précédemment (chapitre 4, sect. 4.7). Des rituels et cérémonies (prise de refuge, danses sacrées), l'utilisation d'objets symboliques (drilbu et dorjé), les prières, les chants, l'étude et l'écoute des enseignements, les prosternations, les offrandes de toutes sortes, les pratiques purificatoires du ngöndro, des visualisations, des pratiques tantriques, ainsi que les pèlerinages représentent tous des moyens que se donnent les répondants pour établir une communication particulière au sein de laquelle la nature des choses, du monde, de la réalité, du soi, etc. devient accessible à l'expérience. Mais sans aucun doute, la méditation constitue la communication centrale par excellence, le moyen grâce auquel l'expérience directe de l'aspect ultime des choses d'un point de vue bouddhique est possible. Les répondants, Goenka et le dalaï-lama insistent tous sur le rôle fondamental de l'expérience directe dans le processus de l'éveil-illumination et de la libération. Alors que Goenka a une compréhension extrêmement précise de la forme que *doit* prendre la méditation, le dalaï-lama propose une définition générale de la méditation qui est centrée sur la « familiarisation²⁵ ». La définition de la méditation que Goenka met de l'avant est assez restrictive, en ce qu'elle n'inclut que les « techniques de libération » qui sont apparentées avec la méditation Vipassana (même si elles n'en portent pas le nom). Le dalaï-lama et de nombreux répondants pratiquant le bouddhisme tibétain proposent de considérer un large éventail de pratiques et de rituels comme autant de manières de stabiliser l'esprit et d'analyser les phénomènes. Diverses approches et différents objets de la méditation sont ainsi considérés comme valides et équivalents. La plupart des pratiques et des rituels décrits n'ont en définitive de sens qu'en référence à la méditation. Celle-ci consiste pour certains en une forme d'assise et pour d'autres, à la pratique de divers rituels. Plus que toute autre pratique, la méditation est décrite comme *la* pratique qui touche le plus directement à la nature des choses et qui possède le potentiel d'opérer des transformations libératrices sur l'esprit.

Selon les perspectives des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, la compassion représente une fondation nécessaire et complémentaire à la pratique d'autres activités bouddhiques, incluant la méditation. Plus que n'importe quel répondant de la méditation

25 Voir chap. 3, sect. 3.2.9.

Vipassana, les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain soulignent que toute approche et pratique du bouddhisme serait vaine sans l'appui et la motivation de la compassion, sans le désir de servir les êtres et de soulager leurs souffrances grâce à l'atteinte de l'éveil-illumination (*bodhicitta* et vœu du *bodhisattva*). Les pratiques méditatives ne peuvent dès lors être comprises comme centrales que si elles s'inscrivent dans la seule motivation qui soit estimée correcte et supérieure, celle des « êtres [d']éveil » (le sens littéral de *bodhisattva*). La méditation et la compassion constituent ainsi ensemble un moyen supérieur pour la libération au sein de la voie bouddhique; la première en représente la forme et la seconde, la motivation ou la raison d'être.

Du point de vue de l'orthopraxie, les répondants pratiquant la méditation Vipassana répondent de manière assez favorable aux consignes émises par Goenka. Selon ces consignes, les pratiquants de la méditation Vipassana ne doivent s'en tenir qu'à ce qui est enseigné et pratiqué durant un cours de dix jours, soit la moralité, la méditation *ānāpāna*, la méditation Vipassana et la méditation de l'amour. Goenka précise que les pratiquants ne doivent ni ajouter ni enlever quoi que ce soit à ces techniques. À moyen ou long terme, les pratiquants doivent aussi choisir de pratiquer exclusivement la méditation Vipassana en abandonnant toutes autres formes de pratiques religieuses, spirituelles ou thérapeutiques ne cadrant pas avec la méditation Vipassana. Cette orthopraxie exclut ainsi d'autres techniques de méditation, qu'elles soient bouddhiques ou non, ou qu'elles soient de type *vipassanā* ou non (le yoga est généralement considéré comme compatible dans la mesure où il est pratiqué comme toute autre activité physique).

Ce type d'orthopraxie est soutenu par divers motifs. Premièrement, Goenka argumente que la pureté et l'essence du *dhamma* ne seront conservées et transmises que si les pratiquants de la méditation Vipassana respectent et pratiquent exclusivement ce qui relève au degré le plus fondamental de l'« essence » du *dhamma*. La pratique du *dhamma* telle que Goenka se la représente repose sur une approche unique et exclusive – Goenka emploie l'expression bouddhique *ekāyano maggo*²⁶ pour qualifier la méditation Vipassana – que l'organisation Vipassana contribue à institutionnaliser. Deuxièmement, Goenka soutient qu'il importe de pratiquer le *dhamma* et la méditation Vipassana selon des règles d'orthopraxie

26 Voir chap. 3, sect. 3.1.4.

strictes afin que les pratiquants eux-mêmes soient protégés des dangers que représente le mélange de diverses techniques et approches. Dans le cadre d'un cours de dix jours, par exemple, les pratiquants doivent s'en remettre exclusivement à la technique de la méditation Vipassana pour éviter des complications et des problèmes pour lesquels les assistants-enseignants ne posséderaient pas de solutions. Aussi, du point de vue de Goenka, il importe de ne pas mélanger les techniques afin que les pratiquants puissent véritablement faire l'expérience des bénéfices que procurent la méditation Vipassana. S'ils mélangaient les approches, les pratiquants pourraient douter de la méditation Vipassana et associer avec d'autres techniques les résultats qu'ils expérimentent. Ils ne donneraient donc pas une juste chance à la méditation Vipassana de faire ses preuves. Par ailleurs, les pratiquants sont, en dehors de leur participation à un cours organisé, libres de leurs choix. Goenka souligne cela dans ses discours, mais incite aussi les pratiquants à ne choisir qu'une seule technique et à consacrer à celle-ci tous leurs efforts. Cette vision soutient que c'est en s'exerçant continuellement à un même entraînement qu'un pratiquant récoltera des fruits. En divisant ses efforts entre diverses techniques, un pratiquant risque d'aborder chacune superficiellement et de ne pas progresser au-delà d'une certaine limite. Goenka encourage donc les pratiquants à choisir une seule voie, à y consacrer tous leurs efforts et à récolter les bienfaits que celle-ci procure. Il affirme que, selon lui, la méditation Vipassana permet d'atteindre le plus grand des objectifs : la libération et la purification de l'ignorance et de l'attachement. Que d'autres techniques puissent réaliser ce but n'est pas mis en question, mais Goenka soutient vivement que la méditation Vipassana « va droit au but » et qu'elle procure des résultats rapidement, bien que le processus de libération puisse se prolonger sur plusieurs vies.

Le dalaï-lama ne fait pas état aussi vivement et explicitement que Goenka d'une orthopraxie. À première vue, le dalaï-lama semble plutôt tout le contraire de Goenka en ce qu'il fait la promotion d'un œcuménisme religieux, du dialogue interreligieux et de la pluralité des moyens, bouddhiques ou non, pouvant conduire à des valeurs humaines universelles et à la libération. Il affirme certes le caractère spécifique du bouddhisme qui propose, selon lui, des moyens relativement uniques pour entraîner l'esprit, générer la compassion et réaliser l'éveil. Mais ses discours généraux ne laissent pas entendre qu'il soit fondamental pour les pratiquants de n'adhérer qu'à un groupe fini de pratiques bouddhiques,

religieuses ou « spirituelles ». Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain font tout de même état de certaines préoccupations relativement à l'orthopraxie. Dans la plupart des cas, ce n'est pas en lien avec le dalaï-lama, mais avec Lama Zopa Rinpoché que ceux-ci soulèvent la question d'une « pratique correcte ». Ces répondants ont adopté des pratiques telles que les prosternations ainsi que la génération de la *bodhicitta* et ont formulé des vœux de *bodhisattva* auprès de maîtres-enseignants issus du FPMT, dont Lama Zopa Rinpoché. Bien qu'ils soient encouragés à apprendre à maîtriser différentes techniques de méditation, incluant la méditation de type *vipassanā*, aucun n'est allé suivre un cours de dix jours dans la tradition de méditation Vipassana de Goenka après s'être engagé à un certain degré au sein du FPMT. Bien que la porte d'entrée du centre de méditation Vipassana Dhamma Sikhara soit à quelques pas du chemin d'accès conduisant au centre Tushita, à Dharamsala, ces répondants pratiquant le bouddhisme tibétain hésitent manifestement à entreprendre des activités en dehors du cadre du FPMT. Encouragés à préserver leur *bodhicitta* et leur vœu de *bodhisattva*, et à suivre l'orientation du FPMT, ces répondants préfèrent alors suivre, entre autres, des cours de méditation *vipassanā* donnés par des maîtres-enseignants autorisés au sein du FPMT. Quelques répondants ayant abordé ce thème dans le cadre des entrevues semblaient hésiter à suivre un cours de méditation Vipassana dans la tradition de Goenka, mais n'ont pas hésité (par le passé ou quelque temps après l'entrevue) à explorer les formes de méditation *śamatha* et *vipassanā* auprès de moines thaïlandais du Theravāda. Certains répondants extérieurs à la tradition de méditation Vipassana de Goenka ont exprimé des doutes au sujet de cette dernière qui, selon eux, ne cadre pas tout à fait avec l'idée qu'ils se font de la multiplicité des moyens au sein du bouddhisme, en général, et du bouddhisme tibétain, en particulier.

Les méthodes de renforcement et de reproduction de l'orthopraxie sont de toute évidence différentes si nous comparons la méditation Vipassana et le bouddhisme tibétain du point de vue des données. Dans la mesure où le point focal des discours portant sur les manières « correctes » de penser et de pratiquer est l'idée selon laquelle seule (la sagesse produite par) l'expérience directe conduit véritablement à l'éveil-illumination et à la libération, toutes les représentations convergent pour appuyer et renforcer l'orthopraxie et l'orthodoxie au sein du bouddhisme. La légitimation du bouddhisme ainsi que de la méditation Vipassana repose, comme l'affirme Lionel Obadia (1999, 229), sur une

« intériorisation et mise en application d'une règle d'exclusivité qui reste implicite dans le discours des convertis, mais qui est explicite dans le discours des moines » ou des leaders. Pour les répondants pratiquant la méditation Vipassana et Goenka, la notion bouddhique de *ekāyano maggo* joue un rôle singulier dans la représentation de la méditation Vipassana en tant que technique universelle de libération. Pour les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain et le dalaï-lama, la compassion et la *bodhicitta* représentent des axes centraux à partir desquels d'autres pratiques sont évaluées sur le plan de leurs valeurs sotériologiques.

7.5. Média de pouvoir bouddhique

Il n'y a pas, au sein de la communication bouddhique ni au sein de celle généralement religieuse, une communication entre *ego* et *alter* qui est mesurable concrètement et objectivement (comparativement à une transaction économique, par exemple). Le média de pouvoir bouddhique et religieux est ce que nous avons nommé croyance, confiance ou foi (chap. 6, sect. 6.4.7). Il correspond à l'attente selon laquelle la communication bouddhique conduit à l'expérience religieuse libératrice. Les personnes qui possèdent une forte capacité d'expression et de compréhension au sein de la communication bouddhique sont dépositaires du pouvoir religieux. Ce sont, entre autres, les maîtres-enseignants bouddhistes.

Corollairement, la moralité constitue un autre trait, mais seulement secondaire, de l'état que personnifient les dépositaires du pouvoir bouddhique. Une forme de capital symbolique qui s'incarne sous la forme d'une autorité charismatique – le « prophète » de Weber (1995; voir aussi Bourdieu 1971; Trigano 2001, chap. 4) – le média de pouvoir bouddhique s'exprime dans les représentations des répondants au moyen de références explicites à une foi ou une confiance (jamais aveugles!) dans les enseignements et les pratiques bouddhiques. Des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain font état, d'une part, de leur foi qui s'est développée et approfondie grâce à l'exécution de diverses pratiques ou divers rituels et, d'autre part, de leur réticence à accepter les « fioritures culturelles » (ang. *cultural trappings*) qui s'est amoindrie. Plusieurs ont ainsi adopté divers rituels avec la confiance que ceux-ci génèrent l'éveil ou des conditions propices à celui-ci.

Qui aurait atteint l'état éveillé, illuminé ou libéré posséderait nécessairement l'attribut le plus puissant qu'une personne puisse avoir d'un point de vue bouddhique. Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain attribuent ou projettent fréquemment cet attribut sur des

maîtres-enseignants – passés ou actuels – de leur tradition. Si ceux-ci sont aussi considérés comme des êtres moraux supérieurs relativement aux normes de la tradition, ces considérations reposent généralement sur l'idée selon laquelle cette moralité découle directement de la capacité de ces êtres d'établir une communication bouddhique d'un ordre supérieur (par exemple, leurs pratiques méditatives sont profondes et ils accèdent à des états et des compréhensions extraordinaires). Ces maîtres-enseignants jouissent dès lors, grâce à un processus croisé d'attentes, d'une position particulière au sein de la communication bouddhique. Je ne parle pas de la relation entre ceux-ci et les pratiquants-étudiants, mais bien de la communication bouddhique centrale associant le maître-enseignant avec la référence transcendante fondamentale du *nirvāṇa*. C'est en effet du point de vue de l'éveil-illumination et de la libération, de cet état fondamental de la réalité des choses, qu'est produite la communication bouddhique par excellence. Ce n'est pas entre le maître-enseignant et l'étudiant-pratiquant, à moins seulement que le maître-enseignant soit concrètement associé avec la référence transcendante fondamentale (ce qui est toujours possible). Le média de pouvoir bouddhique ne se mesure donc pas en des termes objectifs, mais dans un rapport subjectif et qualitatif avec une « réalité vraie » que les apparences et la superficialité cachent aux yeux des étudiants-pratiquants plus illusionnés.

Les attentes sont nécessaires dans ce jeu des attributions croisées et de la reconnaissance du statut distinct de l'*autre* au sein de la communication bouddhique. L'enjeu principal est la fondation de l'altérité et de la contingence. L'attente est double, car la motivation et l'effort consacrés à l'exercice de toute pratique bouddhique nécessitent une confiance qui fait dire ou penser que la pratique donnera tôt ou tard des résultats. Cette confiance s'exprime dans les discours des répondants au moyen de l'idée selon laquelle le bouddhisme est « pragmatique ». La méditation, diverses pratiques et différents rituels sont associés avec ce pragmatisme. D'autre part, les attentes relatives à l'efficacité de la communication bouddhique se fondent sur une observation des dépositaires du pouvoir bouddhique. Cette observation produit chez l'observateur une confiance menant celui-ci à passer à l'action. Il ne s'agit donc pas simplement d'inspiration, mais de conditionnement et de renforcement des manières « correctes » d'exécuter la communication légitimée par la tradition. L'orthodoxie et l'orthopraxie ne sont donc jamais très loin en amont, car les

dépositaires du média de pouvoir bouddhique sont généralement les exemples vivants d'une orthodoxie et d'une orthopraxie sans faille et irréprochables.

La reproduction de la communication bouddhique nécessite alors que les personnes possèdent suffisamment de confiance dans la communication bouddhique ou assez de foi dans les qualités attribuées au maître-enseignant (ou les deux) pour agir et communiquer de manière bouddhique. Mais le seuil de foi nécessaire pour que la communication bouddhique se reproduise peut être somme toute relativement minimal. Plusieurs répondants ont complété un premier cours de dix jours de méditation Vipassana, sont allés assister aux enseignements de masse du dalaï-lama ou ont participé à une retraite bouddhique au sein du FPMT sans avoir vécu d'expériences similaires dans le passé. Sur le plan plus global de la communication bouddhique au sein d'un système bouddhique mondial, cette forme de participation volontaire et élective représente l'un des aspects les plus importants pour la reproduction autoréférentielle de la communication bouddhique. Un groupe ou une masse de personnes contribuent, au moyen de sa participation collective à un événement, à former les conditions sociales nécessaires pour que la communication bouddhique soit reproduite. Puisque ce type d'événements ou d'activités met généralement en scène un maître-enseignant qui est dépositaire d'un pouvoir religieux, l'action et la communication collectives réaffirment implicitement ou explicitement le média de pouvoir bouddhique malgré des degrés fort variables de la foi individuelle. Ce sont des phénomènes collectifs au sein desquels le média de pouvoir bouddhique n'est pas remis en question par la masse. La méditation Vipassana individuelle ou la participation à un enseignement du dalaï-lama s'inscrivent dans le social et la légitimité de ces formes bouddhiques est légitimée par la participation collective. Goenka soutient qu'il ne recherche en aucun cas à augmenter le nombre de méditants Vipassana dans le monde. Il dit qu'il aspire à ce que de plus en plus de personnes se libèrent et s'affranchissent de leur captivité de la souffrance et de l'ignorance. Ces deux affirmations rhétoriques ressortissent d'un prosélytisme et d'une activité missionnaire plus implicites qu'explicites. Le dalaï-lama dit ne pas souhaiter convertir personne au bouddhisme (il est préférable, dit-il, que chacun conserve sa religion d'origine). Il affirme toutefois que quiconque gagne potentiellement à s'inspirer du bouddhisme afin de développer davantage de paix intérieure, de compassion, de bonté et de tolérance. Sociologiquement, la vitalité du bouddhisme ne se mesure pas nécessairement d'un point de

vue quantitatif, mais elle s'observe par la qualité de la récursivité de la communication bouddhique.

Le média de pouvoir bouddhique, de par sa nature subjective et qualitative, ne se mesure jamais au nombre de participants à une activité donnée, mais la force du nombre donne potentiellement un signe indirect de la qualité de l'expérience vécue, en dépit de la variété des motifs personnels qui conduisent chacun à se joindre à la masse. Malgré leurs postures religieuses individuelles, des bouddhistes, des non-bouddhistes, des sceptiques et des agnostiques participant collectivement à un événement de masse bouddhique personnifient potentiellement un rôle d'*ego* unique. La référence transcendante fondamentale oriente la communication. L'information qui est énoncée par *alter* et les manières dont *ego* la comprend ne sont observables par l'intermédiaire de la reproduction de la communication. Ainsi, tant que le rituel continue ou que la séance de méditation se poursuit, la communication a lieu. Comme l'exprimait d'une belle manière Lori (50 ans) au sujet de la pratique collective de la méditation Vipassana, chacun s'assoit dans la méditation avec ses propres attentes et compréhensions, mais toutes les attentes sont tournées vers la méditation elle-même²⁷.

7.6. Formes sociales du bouddhisme

Dans le processus dialogique de la formation d'une réalité moderne et mondiale du bouddhisme, il importe de prendre en compte les relations entre la systématité bouddhique que des communications autoréférentielles et différenciées contribuent à reproduire, d'une part, et les formes concrètes que cette systématité revêt dans le social. En bref, c'est de l'institutionnalisation dont il s'agit, puisque la fonction bouddhique isolée ne peut opérer dans le social, où se trouve une multiplicité d'autres formes et institutions dotées d'autres fonctions différenciées, sans être appuyée concrètement par des mécanismes efficaces. Les organisations, mouvements sociaux et réseaux sociaux d'interactions sont autant de formes sociales du bouddhisme qui contribuent à donner à celui-ci une présence caractéristique au sein d'une société mondiale dans laquelle d'autres spécificités religieuses, économiques, politiques, juridiques, scientifiques, etc. sont en jeu.

27 Voir chap. 4, sect. 4.11, extrait 4.77.

7.6.1. Organisations

L'organisation de la méditation Vipassana telle que l'enseigne Goenka (ci-après l'organisation Vipassana), sous la direction de Goenka, et FPMT, sous la direction de Lama Zopa Rinpoché, constituent les organisations qui contribuent significativement à donner forme à la récursivité et à la différence bouddhiques exprimées dans les données. En tant qu'institution chapeautée par l'administration centrale tibétaine (dont le dalaï-lama était autrefois le chef suprême²⁸), LTWA représente également une forme organisationnelle au sein du bouddhisme tibétain. Son échelle étant somme toute réduite en comparaison des deux premières, elle contribue tout de même par son statut et sa notoriété à la reproduction contemporaine du bouddhisme. Les organisations Vipassana, FPMT et LTWA²⁹ reposent chacune sur des structures qui, grâce à des programmes d'activités et d'événements, contribuent à conditionner et à renforcer des modes particuliers de la communication bouddhique. Les personnes sont « membres » des organisations plus implicitement qu'explicitement, car elles ne sont pas soumises à un enregistrement officiel. Le dénombrement des adhérents n'est pas évident, puisque l'adhésion se fait plus sur la base de l'engagement personnel que sur la base d'un contrat. Ces personnes ne sont donc pas « membres », mais elles participent volontairement à des activités et des événements. Ces

28 Paradoxalement, malgré son rôle prééminent dans la diffusion du bouddhisme, l'actuel dalaï-lama ne chapeaute pas une organisation bouddhique définie telle que nous l'entendons. Il participe comme leader du bouddhisme tibétain de la reconnaissance, voire de la légitimité, de la plupart des organisations bouddhiques qui se déclarent d'affiliation tibétaine. Ce rôle n'est pas minimal, puisque, comme l'« affaire Shukden » (Dreyfus 2000) l'a montré, la position du dalaï-lama, qui interdit la propitiation de Shukden, a eu un effet sur les communautés tibétaines en Inde et en Occident, jusqu'à Montréal (Cossette-Trudel 2005, 83-84), et sur les organisations bouddhiques tibétaines. Les personnes, communautés et organisations ont dû choisir leur camp, certains choisissant d'adopter – possiblement avec réticence – le camp des partisans du dalaï-lama et d'autres, de critiquer publiquement le dalaï-lama et d'afficher une distance par rapport à son leadership. Ainsi, l'organisation Nouvelle Tradition Kadampa (voir *The New Kadampa Tradition (NKT) - International Kadampa Buddhist Union* 2012), dont le fondateur est Geshé Kelzang Gyamtso (1931-), a pris des distances par rapport au leadership du dalaï-lama et de la hiérarchie de l'école Geluk. Geshé Kelzang Gyamtso a été expulsé en 1996 de son alma mater, le monastère Sera Jé, pour ne pas avoir prêté inconditionnellement allégeance au dalaï-lama et ne pas avoir accepté de respecter l'interdiction de pratiquer le culte propitiatoire de Shukden. Le Centre de méditation Kadampa de Montréal n'expose aucune photographie du dalaï-lama, ce qui est une pratique courante dans les centres et monastères bouddhiques tibétains, en Inde et en Occident.

29 Notons que FPMT et LTWA sont des organisations issues de l'école Geluk, et que leur filiation aux hiérarches de celle-ci et au dalaï-lama, qui en est l'un des plus notoires produits, est facile à remarquer dans l'environnement physique de ces lieux.

derniers sont structurés par des organisations qui possèdent chacune des règles d'admission, des codes de conduite, des statuts et des rôles hiérarchisés, ainsi que des attentes concernant les manières « correctes » de (re)produire la communication bouddhique. Le rapport électif entre les personnes et les organisations donnent à ces dernières plus de pouvoir bouddhique, car à défaut d'obliger les personnes à avoir la foi ou à croire, elles peuvent mettre de l'avant leur orthodoxie et orthopraxie au moyen de stratégies discursives élaborées qui laissent une grande place à l'initiative personnelle tout en conditionnant celle-ci grâce à des programmes particuliers (voir Obadia 1999, 224-235). Grâce à leur diffusion et à leur portée mondiales, les organisations Vipassana et FPMT rejoignent une multitude de types de personnes et produisent des effets au sein de différents milieux sociaux.

Le bouddhisme tibétain apparaît généralement comme une « tradition ». Nous ne pouvons le désigner ni comme une organisation, ni comme une école – peut-être le terme « courant » serait-il plus approprié. Le bouddhisme tibétain n'existe qu'à travers une très grande diversité d'écoles, de lignées et de sous-traditions qui sont socialement visibles grâce à des figures notoires ou des organisations, ou les deux. Le dalaï-lama est aujourd'hui reconnu mondialement et il est l'un des acteurs clés ayant contribué à diffuser le bouddhisme tibétain par-delà les frontières du Tibet. La présence rémanente du bouddhisme tibétain en Occident et ailleurs est attribuable aux diverses organisations qui ont mis sur pieds des « centres » locaux pour la diffusion du bouddhisme. En Asie et en Inde, les monastères remplissaient et remplissent encore ce rôle, mais une large part des activités et événements des organisations bouddhiques tibétaines qui visent les Occidentaux font appel à des structures organisationnelles éprouvées dans le champ international. L'intégration de la démocratie dans les chartes des organisations ouvre la voie à une laïcisation ainsi qu'une féminisation des hauts postes. Le dalaï-lama est reconnu généralement comme le leader du bouddhisme tibétain mondialisé. Le pragmatisme bouddhique qu'il promeut contribue à la diffusion mondiale du bouddhisme. Ce pragmatisme met à profit une particularisation des représentations modernes relatives à la religion, à la non-violence, aux droits de la personne, à l'humanité, à la science, à l'environnement et à l'éthique. L'œcuménisme et l'« inclusivisme » promus par le dalaï-lama font l'apologie de la religion et des religions. Le dalaï-lama n'exclut pas la possibilité de la conversion, malgré le fait qu'il encourage les gens à conserver leur religion d'origine. Au sein des organisations bouddhiques tibétaines,

l'identification au bouddhisme est relativement évidente. Les organisations et les centres bouddhiques tibétains démontrent explicitement cette appartenance au bouddhisme. Dans ces contextes, la reproduction du bouddhisme est appuyée par une déclaration affirmative de l'identité bouddhique par les personnes et par les organisations.

La méditation Vipassana jouit d'un cadre organisationnel et formel fortement institutionnalisé. La reproduction de la méditation Vipassana y est systématiquement contrôlée. En excluant le bouddhisme du registre des appellations correctes pour désigner ou qualifier la méditation Vipassana (considérée comme une « technique universelle »), Goenka a mis sur pied une organisation qu'il veut libre des pièges et inconvénients qu'il associe au sectarisme de la religion organisée et des organisations religieuses (au rang desquelles il renvoie le bouddhisme). Les « points de vue exclusivistes » de Goenka – pour reprendre une expression de Batchelor (1994, 348) – ne font pourtant pas abstraction de structures, de dynamiques et de processus associés plus avec le bouddhisme qu'avec toute autre forme sociale, religieuse ou non. En ne considérant l'histoire du bouddhisme que d'un point de vue « Vipassana » et malgré le fait qu'il reconnaisse le rôle historique joué par le *saṅgha* birman sur le plan de la préservation et de la transmission du *dhamma*, Goenka particularise les enseignements et les pratiques concernant la méditation *vipassanā*, lesquels sont issus des enseignements des bouddhistes³⁰ à travers l'histoire. La contestation de l'identité bouddhique comme faisant partie de l'identité Vipassana fait que la tradition de méditation Vipassana de Goenka se situe de son propre chef un peu à part dans le monde bouddhique contemporain. Les identités « étudiant » ou « méditant Vipassana » y ont plus de légitimité que l'identité « bouddhiste ». Selon Goenka qui conçoit la souffrance et la libération comme des données universelles, il n'est pas pertinent d'associer les personnes avec des identités religieuses exclusives. L'organisation Vipassana adopte ainsi un prosélytisme implicite qui rejette la conversion sur le plan de l'identité religieuse, mais qui fait l'éloge de la diffusion du *dhamma* dans le monde. L'observation sociosystémique ne peut faire abstraction des catégories, des processus, des structures et des dynamiques qui donnent forme à la fois au discours de Goenka et à l'organisation Vipassana. Sociohistoriquement, les relations entre le bouddhisme

30 Je fais exprès pour écrire « enseignements des bouddhistes » plutôt qu'« enseignements du Bouddha », dans la mesure où seule une approche substantialiste et anhistorique peut se convaincre pleinement, d'une part, qu'il est possible d'avoir inconditionnellement accès à la pureté du message originel du Bouddha et que, d'autre part, l'intervention humaine depuis vingt-cinq siècles n'a en rien conditionné ce message.

(tel que nous le connaissons depuis le 18^e siècle) et la méditation Vipassana sont suffisamment claires pour que nous puissions affirmer que la politique de la négation du bouddhisme au sein de l'organisation Vipassana joue paradoxalement en faveur de l'association de la méditation Vipassana avec le bouddhisme.

D'autres organisations bouddhiques contribuent à donner du corps et du volume au système bouddhique. Le bouddhisme organisé ne correspond plus exclusivement à des formes monastiques institutionnalisées comme il a été le cas au cours des périodes prémodernes. Le système bouddhique ne se différencie plus sur la base d'une segmentation, d'une centralisation/périphérisation et d'une stratification qui ont toutes été incarnées, autrefois, dans le monachisme. L'organisation de la méditation Vipassana est dirigée par un laïc, la presque totalité des assistants-enseignants au sein de celles-ci est laïque et le format des cours a été pensé principalement pour des participants laïcs. Au sein du bouddhisme tibétain, le dalaï-lama accorde une importance première au monachisme³¹ et, au sein du FPMT, les maîtres-enseignants dont les répondants m'ont le plus parlé sont des moines ou des moniales. Les maîtres-enseignants à LTWA sont également des moines ou des moniales. La représentation du bouddhisme tibétain au moyen du monachisme semble encore un trait dominant de celui-ci. Par contre, le monachisme ne constitue plus généralement la spécificité du bouddhisme tibétain, en tant que forme de la religion et du bouddhisme, en comparaison d'autres systèmes sociaux contemporains.

Les répondants ont fait référence à de nombreux maîtres-enseignants qui, pour la plupart, sont des figures importantes associées avec des organisations bouddhiques internationales. Thich Nhat Hanh et l'Ordre de l'inter-être (Tiep Hien en vietnamien), Dzongsar Rinpoché et Siddhartha Intent, Yongey Mingyur Rinpoché et Tergar, Chögyam Trungpa (décédé en 1987) et Shambala, et ainsi de suite, sont quelques exemples. D'autres organisations encore, plus ou moins familières des répondants, participent également à la mondialisation contemporaine du bouddhisme et en illustrent divers courants et tendances. Les Tzu Chi, Foguanshang et Soka Gakkai font toutes parties des organisations déployées à grande échelle. Le bouddhisme tibétain, le Zen et la méditation *vipassanā* sont également

31 Voir chap. 3, sect. 3.2.2.

organisés à plus petite échelle, en de petits groupes locaux, qui sont parfois sans liens avec des réseaux de centres ou de groupes particuliers.

7.6.2. Le bouddhisme engagé comme mouvement

Le bouddhisme engagé représente de toute évidence l'un des mouvements sociaux religiobouddhiques les plus visibles dans la société contemporaine. La cause mobilisatrice du bouddhisme engagé n'est pas clairement définie d'une manière globale. Les organisations bouddhiques institutionnalisées et les groupes bouddhiques informels engagés socialement ont généralement des causes, des missions et des projets détaillés qui sont inscrits dans leurs programmes. Au Root Institute, qui est affilié au FPMT et qui est situé à Bodhgayā, les murs sont placardés d'affiches présentant et décrivant les diverses actions sociales dans lesquelles FPMT verse ressources, temps et énergie. Que ce soit sur les plans de la santé, de l'éducation, de l'aide d'urgence, du développement local, de l'art et de l'artisanat, les œuvres bouddhiques abondent. Certaines organisations contemporaines font de la mobilisation sociale un axe central de leur programme bouddhique, les limites conventionnelles entre ce qu'il convient d'appeler « pratique bouddhique » et ce qu'il convient d'appeler « action sociale engagée » sont de ce point de vue mises en question et effacées au profit d'une « pratique bouddhique socialement engagée ». L'aspect extramondain et intérieur de la pratique religieuse personnelle et l'aspect intramondain et extérieur de l'action sociale profane sont fusionnés au sein d'un exercice conçu comme l'expression d'un engagement bouddhique global avec le monde, les gens et les choses. Le bouddhisme engagé est de ce point de vue un mouvement social religiobouddhique que des organisations mettent en forme socialement³².

Le bouddhisme engagé est une catégorie fortement utilisée pour thématiser, analyser et interpréter une grande variété de développements contemporains au sein du bouddhisme³³. La notion sert à créer et établir des relations transversales entre diverses organisations bouddhiques qui mettent toutes de l'avant une pensée qui veut consciemment et réflexivement surmonter la fermeture opérationnelle du système bouddhique pour ouvrir la communication bouddhique sur d'autres types de communication associés avec, par exemple,

32 L'idéologie du bouddhisme engagé est l'objet d'une section complète du chapitre 8.

33 Voir chap. 1, sect. 1.6.3.

la santé médicalisée, l'éducation académique, l'économie capitaliste, l'État souverain moderne et la science empirique. Le bouddhisme engagé prend également pour objet les corps et les phénomènes qui sont exclus de la participation au sein des systèmes fonctionnels, par exemple les défavorisés qui ne peuvent par leurs seuls moyens s'intégrer dans les modes de fonctionnement de l'économie capitaliste, des États souverains modernes ou de la scolarisation. En revendiquant la pertinence du bouddhisme dans ces autres champs différenciés de la société (ainsi que dans les « non-lieux » de la société), le bouddhisme engagé vise à augmenter la portée de la communication bouddhique par-delà la frontière bouddhisme/environnement. La différenciation moderne de la société implique la formation de systèmes fonctionnels différents. Le bouddhisme est ainsi différencié au sein du système religieux et non au sein d'autres systèmes sociaux. Le bouddhisme engagé propose un programme qui vise à intensifier l'efficacité systémique de la communication bouddhique, laquelle efficacité repose sur la capacité de la communication bouddhique d'entrer en lien avec des communications non bouddhiques (sans que la communication bouddhique ne perde de sa spécificité). Si des auteurs cherchent à caractériser le bouddhisme contemporain au moyen du bouddhisme engagé, c'est peut-être parce que ce dernier permet de refléter comment divers groupes et organisations semblent de plus en plus faire fi des distinctions traditionnelles d'écoles, de lignées et de tradition pour œuvrer dans et à travers la société. Ce bouddhisme transversal est caractérisé par un bouddhisme engagé qui est lui aussi compris comme une réalité transversale et malléable.

Le bouddhisme engagé est un mouvement social (il n'est pas un système fonctionnel), car ce sont des causes mobilisatrices (dont les droits de la personne et l'environnement) qui orientent ses programmes, c'est-à-dire les manières dont la communication bouddhique engagée est (ou devrait être) structurée en fonction du code *nirvāṇa/samsāra*. Le bouddhisme engagé est donc un mouvement social religiobouddhique qui se manifeste à l'aide de divers programmes bouddhiques engagés³⁴. Ce type de programme est peut représenté dans les données empiriques. Il n'y a pas d'occurrence du terme « bouddhisme engagé » dans les données et il n'y a pas non plus beaucoup d'éléments qui soutiennent l'influence implicite d'un programme bouddhique engagé sur les communications. Les discours de Goenka et

34 Dans le chapitre 8, je montre que le bouddhisme engagé peut être compris comme un éventail de programmes religieux mobilisateurs au sein d'un mouvement social religiobouddhique.

ceux du dalaï-lama qui ont été scrutés ci-dessus (chap. 3) ne contiennent pas non plus de référence au bouddhisme engagé. Le dalaï-lama est certes décrit par plusieurs observateurs – dont Liogier (2004) – comme l'un des plus grands leaders du bouddhisme engagé sur la scène mondiale. Il semble cependant paradoxal que le dalaï-lama, dans ses discours, ne décrive et n'observe pas concrètement la réalité du bouddhisme engagé.

Le bouddhisme engagé passe complètement sous silence au sein de la communication bouddhique que nous avons observée au moyen des données³⁵. Le bouddhisme engagé apparaît de ce point de vue comme une catégorie ni nécessaire ni suffisante pour l'observation de la réalité sociale du bouddhisme. La force du concept réside peut-être dans sa puissance et son efficacité implicite : le bouddhisme engagé serait à l'œuvre sans que nous ayons besoin de le décrire ou de l'observer. Cela serait possible. Il faut voir dans le bouddhisme engagé une possibilité de mobiliser la communication bouddhique autour de – et sur – la pertinence sociale du bouddhisme dans un monde contemporain. Dans ce contexte, la légitimité religieuse se mesure et se reconnaît aussi à la contribution de la religion et des religions à la société non religieuse. En tant qu'idée mobilisatrice, le bouddhisme engagé est un mouvement social religiobouddhique qui contribue à intensifier l'aspect tangible du système bouddhique dans la société. Mais le bouddhisme engagé ne se substitue pas au bouddhisme sur le plan systémique. Il ne s'en différencie pas non plus.

7.6.3. Le mouvement en appui aux Tibétains et au Tibet

Le bouddhisme tibétain est associé avec un mouvement social religiobouddhique : la tristement célèbre « cause tibétaine », ou le mouvement pour la libération du peuple tibétain et du Tibet. La thématique de cette forme de mobilisation incorpore des références bouddhiques explicites. C'est un mouvement à la fois politique et religiobouddhique. Le dalaï-lama puise à même les thèmes importants de la situation des Tibétains et du Tibet dans la formation de son discours bouddhique (l'environnement, les droits de la personne, la démilitarisation et la dénucléarisation font tous partie de l'universalisme religiobouddhique que le dalaï-lama met de l'avant). Il semble se dessiner deux types de position politique au

35 J'ai pourtant cherché à amener les répondants sur le terrain du « bouddhisme engagé » en soulevant des questions sur le rôle du bouddhisme dans la société (voir la copie du guide d'entretien en annexe).

sein des groupes qui appuient la cause tibétaine. D'une part, il y a le dalaï-lama qui propose une vision holistique de la situation du Tibet et des Tibétains. Il accorde une place et un rôle au bouddhisme au sein même des manières de penser le problème et les solutions à celui-ci. D'autre part, il y a des groupes qui souhaitent que le mouvement d'appui aux Tibétains se distancie de la religion et du bouddhisme (tib. *chö mé*, litt. « sans religion », « sans bouddhisme ») pour que le mouvement tibétain soit avant tout pensé dans des termes politiques séculiers. Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont fait référence à la situation des Tibétains et du Tibet en soulignant le fait que sans l'invasion chinoise du Tibet, le bouddhisme tibétain ne se serait pas diffusé à l'extérieur du Tibet. Nous ne pouvons que spéculer sur les manières dont le bouddhisme tibétain se serait diffusé si le dalaï-lama et les Tibétains n'avaient pas eu à fuir leur pays et à s'établir en exil. Les répondants font ainsi mention des efforts qui sont déployés à grande échelle pour préserver et transmettre l'héritage culturel et religieux des Tibétains. La thématique du mouvement tibétain inclut à la fois la culture, la religion et la politique. L'identité (bouddhique) tibétaine est façonnée par les institutions officielles tibétaines ainsi que par les organismes participant au mouvement tibétain : l'éducation, l'art, la défense des droits de la personne et la médecine traditionnelle tibétaine³⁶ contribuent tous à la reconstruction du caractère bouddhique de la culture tibétaine.

7.6.4. Le mouvement *vipassanā*

Le « mouvement de la méditation *vipassanā* », de l'anglais « *insight (meditation) movement* » ou « *vipassanā (meditation) movement* », constitue un troisième type de mouvement social religiobouddhique. L'utilisation du terme « *insight* » pour qualifier ce mouvement est importante, car ce terme reflète une appropriation dans les cultures occidentales de pratiques bouddhiques qui sont, dans certains contextes, progressivement dégagés de références bouddhiques explicites. La méditation *mindfulness* (« pleine conscience ») se diffuse également dans les pratiques populaires associées avec le développement personnel, le bien-être et des thérapies psychophysiques. Le bouddhisme n'est pas nécessairement reconnu comme le parent de ces nouvelles formes (inspirées des pratiques) bouddhiques. Ainsi, les programmes de la réduction du stress basée sur la pleine conscience (ang. *mindfulness-based*

36 Au sujet des relations entre la médecine traditionnelle tibétaine et la culture tibétaine contemporaine, voir Kloos (2010).

stress reduction) développés par Jon Kabat-Zin n'explicitent aucune référence au bouddhisme (Metcalf 2002). Ce type de programme cherche à se situer plus au sein de la santé médicalisée que de la religion. Il fonde sa légitimité et sa validité sur la science et la psychologie (les « laboratoires » ne sont plus des centres de méditation, mais des cliniques et des hôpitaux). *Insight meditation* et *mindfulness* s'enseignent dans des contextes non bouddhiques et ne sont pas affichés comme du bouddhisme³⁷.

La méditation *vipassanā* et la méditation *mindfulness* représentent des mouvements sociaux religiobouddhiques qui s'étendent au-delà des frontières de la communication bouddhique pour pénétrer le champ de la science (psychologie) et de la santé médicalisée. L'appropriation de ces pratiques méditatives par la science et la santé médicalisée est concomitante de la reformulation des buts sotériologiques qui sont poursuivis au moyen de la méditation. Initialement formulées en termes de salut, d'éveil, d'illumination ou de libération, les versions scientifiques et médicales de la méditation sont orientées et structurées en relation avec des programmes qui remplissent d'autres fonctions : la reproduction de la connaissance scientifiquement valide ainsi que la reproduction des diagnostics et des protocoles de traitements. Dans ces contextes, la cause mobilisatrice du mouvement de la méditation *vipassanā* gravite donc plus autour de la santé que de la religion³⁸.

La psychologisation et la médicalisation des pratiques méditatives reproduisent potentiellement le bouddhisme tout en le dissolvant. Pour faire accroître la crédibilité de ces pratiques, il est question d'avoir recours à des registres non bouddhiques pour légitimer celles-ci. Il est moins d'usage de faire valoir la tradition bouddhique qui constitue conventionnellement le cadre pratique, interprétatif et systémique de ces pratiques. Il y a un changement de conventions, de paradigme dirions-nous peut-être, qui transforme les relations entre le bouddhisme et les pratiques qui en sont issues. En opérant ce passage vers la science, vers la santé et vers ce qui est populairement appelé spiritualité ou développement personnel, la religion est écartée des stratégies de légitimation du bouddhisme. Progressivement, le

37 Au sujet du mouvement de la méditation *vipassanā*, voir chap. 1, sect. 1.4.

38 L'organisation *Insight Meditation Society* (IMS; voir chap. 1, sect. 1.4.5.) se déclare toutefois comme bouddhique et Paul R. Fleischman, un assistant-enseignant dans la tradition de la méditation Vipassana de Goenka et un psychologue clinicien, collabore avec le *Barre Center for Buddhist Studies* qui est affilié avec l'IMS. La psychologisation du bouddhisme peut donc également contribuer à vitaliser le bouddhisme.

bouddhisme lui-même pourrait venir à disparaître nominalelement de ces discours psychologiques et médicaux. Cet effacement est caractéristique du « bouddhisme mondial » qu'analyse Baumann (2001; voir aussi chap. 1, sect. 1.5 de cette thèse).

7.6.5. Le bouddhisme des réseaux sociaux d'interactions

En Inde, les répondants ont participé à de nombreux et différents types d'activités ainsi que d'événements bouddhiques. Dans ce contexte, les réseaux sociaux d'interactions sont principalement centrés autour d'occasions informelles telles que des rencontres sociales avant et après les activités et événements plus formels, comme une classe de philosophie à LTWA, une méditation de groupe à Dhamma Sikhara ou l'enseignement du dalaï-lama à Bodhgayā en janvier 2010. Des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain qui assistent aux classes à LTWA ont souligné qu'il y a en réalité peu d'occasions où des pratiquants socialisent, discutent ou agissent en fonction d'une thématique proprement bouddhique. D'aucuns participent à des groupes privés d'études du bouddhisme tibétain. Cela représente une occasion où des interactions sociales bouddhiques ont lieu en dehors des classes de philosophie, des centres de méditations ou des lieux bouddhiques. Les activités de socialisation sont généralement davantage de l'ordre du loisir que de celui de la religion. Dans ces contextes, la communication bouddhique est assez limitée. Les répondants pratiquant la méditation Vipassana ont pour la plupart été rencontrés au magasin de thé situé directement à côté de Dhamma Sikhara. Ainsi, dans les quelques minutes suivant la fin de la période de méditation de groupe, vers 9 h à tous les jours, plusieurs pratiquants sortent de l'enceinte du centre de méditation Vipassana et vont commander un thé ou un petit déjeuner au magasin de thé. Durant les quinze à quarante-cinq minutes suivant la méditation de groupe, ces pratiquants socialisent autour de différents thèmes relatifs au voyage, à Dharamsala, à la méditation, au yoga, etc. Ces occasions de socialisation ne se limitent ni au bouddhisme ni à la méditation Vipassana. Ce sont, en dehors des activités structurées d'un centre, les rares occasions où un groupe plus ou moins nombreux de pratiquants de la méditation Vipassana peut se former et se reconnaître comme une communauté. Lors d'une retraite de dix jours, les pratiquants observent un silence complet et ne peuvent donc pas socialiser. Seulement au dixième jour ont-ils l'autorisation de recommencer à parler et de

socialiser avec les autres participants. Cette journée de transition entre la fin du cours et le retour à la vie ordinaire sert ainsi de cadre plus ou moins structuré pour les interactions.

Les organisations bouddhiques comme l'organisation Vipassana et FPMT possèdent de nombreux centres qui ont pour fonction explicite la reproduction de la communication bouddhique. Pour cela, elles tendent moins à valoriser la socialisation qu'à insister sur l'orthodoxie et l'orthopraxie. Dans un effort concerté, elles tentent de séparer ce qui relève précisément du programme bouddhique de ce qui peut être associé avec la culture et les identités. En cela, ces organisations illustrent les manières dont le bouddhisme est différencié dans la société, en accordant au sein de la communication bouddhique plus d'importance aux communications centrales – les pratiques et les rituels – qu'à des expressions non systémiques de la différence (dont la culture et l'ethnicité).

7.7. Le bouddhisme modelé sur d'autres systèmes fonctionnels

Les systèmes sociaux, plus particulièrement les systèmes sociétaux fonctionnels, ne se différencient pas au sein de la société en constituant des entités autonomes : la différenciation fonctionnelle implique la capacité de (re)production de communications autoréférentielles dont le caractère récursif est assuré par la gestion, au sein de la communication, d'une distinction entre le système de communications et l'environnement de celui-ci. Les systèmes fonctionnels opèrent ainsi sur la base de différences qu'ils observent entre leurs communications caractéristiques et les événements qui surviennent dans leur environnement. La (re)production interne de la communication nécessite donc à la fois une fermeture opérationnelle (les communications d'un système ne se réfèrent qu'à d'autres communications de ce système; les événements externes doivent être traduits dans les termes communicationnels propres à ce système) et une ouverture du système par rapport à son environnement³⁹.

Pour décrire les manières dont un système copie et traduit certaines des caractéristiques d'autres systèmes (situés dans l'environnement du système), Beyer (2012) fait usage du terme « modelage mutuel⁴⁰ ». Les caractéristiques systémiques qui sont potentiellement

39 Voir chap. 5.

40 Traduction libre de « *mutual modeling* ». Voir chap. 1, sect. 1.2.

copiées et traduites ne sont pas principalement de l'ordre du contenu, mais plutôt de l'ordre de la fonction. C'est ainsi que le système religieux s'est formé au sein de la société moderne en se modelant initialement sur les *manières* dont le système politique des États-nations s'est formé (sur la base d'une fonction, d'un code, de programmes, de communications centrales et d'un média de pouvoir). D'une part, les conditions de ce modelage de la religion sur la politique et, d'autre part, l'observation de ces conditions sont structurées et thématiques au moyen du concept de « westphalisme⁴¹ » introduit par Beyer (2012). Le modelage de la religion – et plus tard du bouddhisme – sur la science empirique représente un phénomène datant des « origines » de la modernité. Du point de vue religieux, l'une des manifestations de la religion (initialement le christianisme) modelée sur la science empirique est le fait, d'une part, de considérer la religion comme la source d'affirmations vraies quant à la nature ainsi que l'ordre des choses (ou du monde; par exemple le créationnisme chrétien) et, d'autre part, de considérer les textes religieux (chrétiens, musulmans, juifs, mais aussi hindous et bouddhiques) comme des évidences littérales de cette vérité (Beyer 2012, 10, 14). Par ailleurs, la religion modelée sur la science a impliqué et implique encore le modelage d'autres religions non chrétiennes en termes de « science » : l'hindouisme et le bouddhisme n'ont-ils pas été et ne sont-ils pas décrits respectivement en termes de « science védique » et de « science de l'esprit »?

Dans les contextes sociaux les plus récents, particulièrement au cours des périodes de la mondialisation dites « de l'incertitude » et « du millénarisme⁴² », le modelage de la religion sur le tourisme de loisir, sur l'économie capitaliste ainsi que sur les médias de masse constitue un phénomène qui remet en question l'évidence, d'une part, de conditions westphaliennes concernant la formation de la religion et, d'autre part, d'un modèle westphaliste pour l'observation de la religion⁴³. La recherche d'autres possibilités, de solutions de rechange par rapport aux modes dits « traditionnels » de faire ainsi que de penser la religion est un phénomène dont la réalité est appuyée par l'analyse des données empiriques. Cette tendance ne mène pas de manière systémique au remplacement de la religion par autre chose (la « sécularité », la « spiritualité », l'« art de vivre » ou la « philosophie de vie » ne constituent pas des prétendants au poste occupé par la religion),

41 Voir chap. 1, sect. 1.2.

42 Voir chap. 1, sect. 1.1.

43 Voir chap. 1, sect. 1.2.

mais elle est la manifestation de transformations *au sein de* la religion⁴⁴. Ces transformations sont prises en compte au sein d'un modèle analytique focalisant sur l'émergence et le développement de conditions postwespaliennes au sein de la société mondiale. Chacune des sous-sections ci-dessous contribue à la démonstration de la pertinence d'une analyse sociosystémique des conditions sociales au sein desquelles le système bouddhique, le système religieux et d'autres systèmes fonctionnels (science empirique, tourisme de loisir, économie capitaliste et médias de masse) se modèlent mutuellement.

7.7.1. Le bouddhisme et les autres religions

L'intégration du bouddhisme au sein de la catégorie « religion » ainsi que la différenciation de celui-ci comme *une* religion parmi d'autres ont été influencés par des facteurs politiques⁴⁵. Mais à la base de ces processus se trouvent des facteurs surtout *religieux* qui ont concouru et qui concourent à la formation d'une spécificité bouddhique. En d'autres termes, le bouddhisme s'est modelé et se modèle sur *la* religion ainsi que sur *les* (autres) religions. D'autres religions déjà constituées et institutionnalisées aux 18^e et 19^e siècles, surtout le christianisme, ont influencé à une grande échelle la formation des religions dans la société moderne. L'intégration du bouddhisme au sein des « religions du monde » n'a pas posé de grands problèmes. La différenciation du bouddhisme sur le plan social s'est effectuée initialement sur la base d'une différenciation segmentaire (période canonique) et puis progressivement des processus de différenciation centre/périphérie ainsi que de stratification sociale ont caractérisé la spécificité du bouddhisme au cours des périodes classique et historique. C'est sur la base de ces processus antérieurs que la différenciation du bouddhisme s'est poursuivie sur une base fonctionnelle, accordant initialement au *saṅgha* (monachisme) bouddhique un rôle singulier sur le plan de la visibilité institutionnelle du bouddhisme⁴⁶.

Aujourd'hui, les répondants associent le bouddhisme et la méditation Vipassana plus avec la spiritualité qu'avec la religion. Goenka et le dalaï-lama emploient également le terme « spiritualité » pour décrire respectivement la méditation Vipassana et le bouddhisme. Si la systématicité de la communication bouddhique semble plus ou moins impactée par ce type de

44 Cet argument rejoint les arguments de Beyer (2012) et de Robertson (2007) au sujet de la thèse de la sécularisation (voir chap. 1, sect. 1.2.).

45 Voir chap. 1, sect. 1.3 et 1.4.

46 Voir chap. 1, sect. 1.4, 1.8 et chap. 6, sect. 6.2.

description, la dissolution du bouddhisme au sein d'une nébuleuse spirituelle composée de pratiques hybrides remet potentiellement en question l'observation du bouddhisme en termes de « religion ». Goenka, le dalaï-lama ainsi que les répondants fournissent ample matière pour discuter du statut potentiellement double du bouddhisme. D'une part, du point de vue des données, le bouddhisme relève de la religion et représente l'une des religions du monde. D'autre part, il peut aussi être perçu comme non religieux (donc différent des *autres* religions), car il serait fondé sur des bases pragmatique-philosophico-rationnelles et expérientielles qui feraient défaut aux religions plus « traditionnelles ». Cette lecture moderniste du bouddhisme conçoit non pas un bouddhisme différencié *au sein de* la religion, mais un bouddhisme différencié *hors de* la religion.

Une perspective bouddhique (post)moderniste, qui cherche à effacer la frontière entre la religion et la non-religion pour faire la promotion d'une substance areligieuse extraite du bouddhisme, conduit hypothétiquement vers des formes bouddhiques qui ne sont plus nommément associées avec le bouddhisme (Baumann 2001; voir chap. 1, sect. 1.5 de cette thèse). L'analyse de la diffusion de la méditation Vipassana illustre comment la communication bouddhique peut se reproduire tout en n'étant plus désignée nécessairement comme de l'ordre du bouddhisme. Le cas de la méditation Vipassana représente un témoignage de l'efficacité avec laquelle la communication bouddhique est reproduite sans que la méditation Vipassana se décrive et s'observe comme du bouddhisme. Le bouddhisme peut s'affranchir de son propre nom et, malgré tout, la systématisme de la communication bouddhique demeure relativement intacte. La méditation, lorsqu'elle est appropriée par la psychologie, la médecine ou la thérapeutique, est dépouillée de toute référence et de tout attribut bouddhiques, car le but poursuivi (guérison, bien-être) n'est plus explicité dans les mêmes termes que ceux employés généralement par la religion (dont les visées sont sotériologiques). Cette dédifférenciation du caractère bouddhique de la méditation pourrait conduire à un effacement progressif de la distinction *nirvāṇa/saṃsāra* (système bouddhique) et à un renforcement d'autres distinctions telles vrai/faux (science empirique) et malade/sain (santé médicalisée). Toutefois, dans les cas de la méditation Vipassana et du bouddhisme tibétain qui sont analysés ici, la fonction sotériologique de la méditation est explicitée dans les données. L'évidence du code *nirvāṇa/saṃsāra* de la communication bouddhique centrale

n'est pas remise en question. Ce sont plutôt les programmes bouddhiques au moyen desquels le code *nirvāṇa/saṃsāra* est actualisé au sein de la communication qui changent.

Les efforts du dalaï-lama en matière d'œcuménisme et de dialogue interreligieux contribuent à la reconnaissance du bouddhisme au sein de la religion et parmi les religions⁴⁷. Le dalaï-lama promeut le pluralisme religieux d'une manière qui contribue à identifier et situer les unes par rapport aux autres les religions de ce monde. La diffusion à grande échelle de son « message » contribue, par conséquent, à la formation générale de la religion dans la société. Goenka ne participe pas à des dialogues publics de ce type, mais il aborde dans ses discours hindis plusieurs thèmes associés avec l'hindouisme⁴⁸. Cette manière de mettre en valeur l'héritage hindou au sein de l'organisation Vipassana contribue, d'une part, à atténuer les craintes des auditeurs hindous pour qui la méditation Vipassana pourrait être perçue comme une autre religion et, d'autre part, à revaloriser les enseignements du Bouddha au sein du patrimoine religieux indien (Goenka critique tout de même au passage plusieurs pratiques et rituels hindous). En considérant la méditation Vipassana comme areligieuse et en promouvant un patrimoine spirituel universel, Goenka sert un type de prosélytisme bouddhique qui ne s'observe pas lui-même comme tel. L'universalisme bouddhique qui soutient ce prosélytisme ne veut pas faire de distinctions entre les religions et veut dépasser la religion. Au sein de la rhétorique de Goenka, il n'est donc pas question du prosélytisme ni de la conversion, mais plutôt de la condition humaine, de la souffrance et de la libération qui sont toutes trois considérées comme universelles. En somme, les manières dont les répondants, le dalaï-lama et Goenka prennent en compte la diversité religieuse au sein de leurs communications contribuent plus à accentuer l'association entre leurs communications et la religion qu'à dissocier leurs communications de cette dernière. La spécificité du bouddhisme et de la méditation Vipassana par rapport à d'autres religions se rapporte plus à une différence interne à la religion (sur le plan programmatique) qu'à une distinction externe (du type religion/non-religion).

47 Voir chap. 3, sect. 3.2.

48 Goenka est lui-même d'origine religieuse hindoue.

7.7.2. La science empirique

La recherche scientifique contemporaine dans les domaines des sciences cognitives, de la psychologie, de la physique moderne, de la cybernétique et des neurosciences contribue à former une théorie et un discours scientistes sur le bouddhisme. Le dalaï-lama participe beaucoup plus que Goenka à des rencontres portant sur les relations entre la science et le bouddhisme⁴⁹. Le dalaï-lama décrit le bouddhisme en fonction de trois classes⁵⁰, dont la science bouddhique qui est pensée comme une discipline presque homonyme d'autres disciplines scientifiques. Il saisit les tenants et aboutissants de la science moderne grâce à un sens aigu de l'esprit scientifique et une étonnante perspicacité. Il fait ainsi des distinctions claires entre science et non-science ainsi qu'entre religion et non-religion : il sait distinguer les différents programmes sur lesquels chacune de ces distinctions repose. Des répondants ont également mentionné Matthieu Ricard (né en 1946), un Français ordonné dans la tradition bouddhique tibétaine à la fin des années 1970. Matthieu Ricard, qui décrit le bouddhisme comme une « science de l'esprit » (Revel et Ricard 1997), est reconnu pour sa participation dans des activités de recherche scientifique portant sur les effets à long terme de la méditation sur le cerveau (plasticité neuronale). Depuis 2000, il fait partie du *Mind and Life Institute* aux côtés du dalaï-lama dont il est l'interprète francophone attitré. Les dialogues de Matthieu Ricard avec son père philosophe, Jean-François Revel (Revel et Ricard 1997), l'ont fait connaître en France et au Québec, et ont contribué, conjointement avec un autre livre qu'il a cosigné avec l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan (Ricard et Xuan Thuan 2000), à diffuser une compréhension scientiste du bouddhisme.

49 Par rapport à la science, Goenka ne procède pas de manière systématique, méthodologique et comparative comme le fait le dalaï-lama dans ses échanges avec des scientifiques. La bibliographie de Goenka ne contient aucun livre portant sur des échanges directs entre Goenka et des scientifiques. Les discussions sur les thèmes de la science et de la méditation Vipassana tendent, dans la littérature Vipassana, à être confinées au sein même du discours Vipassana (Fleischman 1986; 2005). Les discours de Goenka font plusieurs références à la science – pour appuyer l'idée selon laquelle la méditation Vipassana est une technique scientifique – et sont illustrés de plusieurs analogies avec la science. Mais les fondements de tels rapprochements avec les sciences ne sont en rien assurés par la démonstration d'une connaissance générale et impartiale des découvertes scientifiques. Goenka utilise la science pour faire l'éloge de la méditation Vipassana en tant que technique pragmatique et rationnelle. Il critique les limites rationnelles de la science en comparaison du potentiel transformateur et libérateur de la méditation Vipassana.

50 La religion bouddhique, la science bouddhique et la philosophie bouddhique (voir chap. 3, sect. 3.2).

Grâce au développement de technologies avancées, la recherche scientifique dans les domaines des neurosciences et des sciences cognitives est désormais en mesure de construire des objets de recherche qui mettent le bouddhisme à contribution. Plus que des dialogues intellectuels, ces nouvelles recherches construisent des données quantitatives relativement à des processus neuronaux et psychiques sur lesquels la méditation a potentiellement un effet. Cette relation entre la science et le bouddhisme permet à la fois au bouddhisme d'être construit par l'intermédiaire de la science et à la science de produire des programmes de recherche grâce à l'apport du bouddhisme dans l'élaboration des questions de recherche et d'approches méthodologiques. Autrement dit, le bouddhisme permet à la science de faire de la science. Dans ces conditions, il se produit un amarrage entre le bouddhisme et la science, le premier ayant un effet structurant sur le second et *vice versa*. La reproduction de la communication bouddhique n'en devient toutefois pas moins autonome par rapport aux processus de la reproduction de la communication scientifique et *vice versa*. Chacune conserve son autonomie, sa fermeture opérationnelle, tout en contribuant à augmenter la production de la communication dans l'autre système. La science empirique et le bouddhisme se légitiment ainsi réciproquement.

Les sciences humaines et sociales, la bouddhologie et les études du bouddhisme (ang. *Buddhist Studies*) constituent aussi des perspectives pour l'observation scientifique du bouddhisme. Ces observations, qui tendent plus à construire le bouddhisme en tant qu'objet religieux qu'en tant qu'objet non religieux (science ou autres), participent de l'aspect religieux différencié du bouddhisme. Les typologies du bouddhisme contemporain démontrent autant de manières de penser la diversité du bouddhisme⁵¹. Elles considèrent toutes le bouddhisme comme de la religion ainsi que comme une religion. Elles examinent les processus récents de la transformation du bouddhisme plus en termes de religion que sur le plan de toute autre réalité sociale différenciée.

51 Je ne traite pas explicitement, ici, des discours universitaires (scientifiques) sur le bouddhisme. Une histoire sommaire de ces discours a été abordée précédemment et différents points de vue universitaires *sur* le bouddhisme ont été présentés au moyen de la revue de la littérature (voir chap. 1).

7.7.3. Le tourisme de loisir

Le pèlerinage semble, *a priori*, adéquat pour décrire et analyser les pratiques des répondants qui se meuvent au sein de sites traditionnellement (comme Bodhgayā) ou nouvellement (comme Dharamsala) associés avec le pèlerinage bouddhique en Inde. Le « pèlerinage (bouddhique) » suppose une certaine unité qu'il conviendrait de nuancer et de relativiser en tenant compte, d'une part, de l'hétérogénéité des identités, des pratiques et des croyances des pèlerins et, d'autre part, des interférences qui surviennent entre différents groupes de personnes et différentes organisations sur les lieux de pèlerinage (Eade et Sallnow 2000a). Les dynamiques observables par exemple à Bodhgayā (Goldberg 2011) ne coïncident pas nécessairement avec un modèle liminaire de la *communitas*, comme l'entendent Turner et Turner (1978; voir chap. 1, sect. 1.7 de cette thèse). Certains des répondants ont rapporté avoir *fait* un pèlerinage à différents endroits bouddhiques en Inde, mais ne se sont pas nécessairement identifiés comme des pèlerins (chap. 4, sect. 4.7.8). Plusieurs groupes de personnes effectuent en simultanée, à Bodhgayā et à Dharamsala, des activités fondées sur des représentations distinctes du bouddhisme, sans que le pèlerinage ne soit thématisé clairement comme l'horizon au sein duquel s'inscrivent ces activités. En ce sens, le pèlerinage s'apparenterait plus à un type de pratique qu'à un phénomène : en objectivant le pèlerinage, les études du pèlerinage (re)produisent l'idée selon laquelle l'objet qu'elles construisent possède une distinction interne qui la différencie d'autres réalités sociales (voir Coleman et Eade 2004b). Mais telle que nous la concevons ici, la réalité sociale n'est pas une *communication* généralisée : le pèlerinage est, comme la méditation, l'offrande et les prosternations, une manière de faire de la communication religieuse ou bouddhique. Le pèlerinage, paradoxalement, ne se distingue pas du tourisme, puisqu'en tant que communication religieuse il sert à la (re)production de la distinction religion/non-religion au sein de la religion. La communication religieuse (dont fait partie le pèlerinage) ne se réduit pas à la pratique du pèlerinage (ni d'ailleurs à la méditation, à la compassion ou quelque autre pratique prise isolément) : elle est foncièrement autoréférentielle et fonde sa contingence au moyen du rapport sotériologique au code religieux ou bouddhique. Le pèlerinage peut être invoqué pour contribuer à la communication religieuse en dirigeant celle-ci vers son centre (code) et en différenciant celle-ci d'autres formes sociales de la communication (distinction système/environnement). Le pèlerinage contribue ainsi à appuyer la distinction entre la

religion et la non-religion, le tourisme représentant probablement, dans ce contexte, la forme non religieuse la plus immédiate par rapport à laquelle le pèlerinage cherche potentiellement à se comparer ou à se différencier. Mais ce n'est pas tant le pèlerinage (ou la méditation, ou la compassion, etc.) qui cherche à se comparer ou à se différencier de cette façon, mais la religion constituée par la communication religieuse. En somme, le pèlerinage et le tourisme ne sont pas du même ordre du point de vue de la théorie des systèmes sociaux : le premier est une communication religieuse (le pèlerinage n'est pas un système d'observation, mais la religion en est un) et le second est un système fonctionnel. Plutôt donc que de tenter d'analyser les données sur la base d'un modèle interprétatif fondé sur le pèlerinage (ce qui est l'approche la plus courante dans ces contextes), je poursuis au moyen du tourisme l'analyse de la circulation et de la mobilité qui sont caractéristiques des pratiques des répondants.

À partir de la théorie des systèmes sociaux, la première option pour aborder la problématique des interrelations entre le tourisme et la religion consiste à considérer celles-ci comme les manifestations du « couplage structurel⁵² » entre les systèmes fonctionnels de la religion et du tourisme. Le concept de couplage structurel est cependant trop fort dans le cas présent, car il implique dans les faits que les deux systèmes en question soient foncièrement interdépendants sur le plan fonctionnel. En ce sens, le système religieux et le système touristique ne sont pas couplés structurellement comme le sont, par exemple, les systèmes psychiques et les systèmes vivants (produisant les êtres humains). Plusieurs communications religieuses ont lieu en dehors de la communication touristique et ne contribuent pas à la reproduction des opérations autoréférentielles du système touristique, et *vice versa*. Pour analyser les interrelations entre le tourisme et la religion, je me prévaux alors d'une autre perspective qui conçoit, à la suite des idées avancées par Stausberg (2011) et Beyer (2012), que la religion et le tourisme se *modèlent mutuellement* au sein d'*interfaces* multidimensionnelles⁵³ qui ne se réduisent pas au tourisme dit « religieux », ni au pèlerinage dit « touristique ».

Dans les contextes du voyage en Inde, la religion modelée sur le tourisme et le tourisme modelé sur la religion sont des phénomènes manifestes. Le tourisme est généralement décrit comme une activité économique, comme la production et la

52 Voir chap. 5, sect. 1.1.

53 Voir chap. 1, sect. 1.2 et 1.7.

consommation de produits et de services touristiques⁵⁴. Toutefois, l'observation du tourisme en tant que système fonctionnel de la société mondiale permet d'enrichir et de diversifier le traitement des phénomènes qui lui sont attribués. Le tourisme de loisir est davantage qu'un phénomène économique, bien qu'il serve de levier économique majeur dans la plupart des régions du globe où il est implanté. À l'instar tout autre système fonctionnel, il sert également ses propres fins. La récursivité et la fermeture opérationnelle de la communication touristique reposent sur une distinction binaire circulé/non circulé (ang. *toured/not toured*) qui implique une distinction des rôles sur la base de la distinction guide/touriste. La communication touristique implique au premier chef la construction, la reconnaissance et la reproduction programmatique de destinations sur la base du pouvoir d'attraction⁵⁵.

Les destinations et les attractions touristiques représentent le média de pouvoir au sein du système touristique. Les destinations et attractions sont mises en forme par l'intermédiaire d'une grande variété d'influences. Une destination peut être attrayante pour de multiples raisons, que ce soit à cause d'un aspect relié à la religion, au sport, à l'art, à l'économie ou au savoir scientifique. La religion peut contribuer significativement à la reproduction de la communication touristique en formant des contextes, des lieux, des personnes ou des récits qui constituent un canevas favorable pour celle-ci. L'institutionnalisation du tourisme en des lieux initialement formés par la communication religieuse est un phénomène répandu. Lourdes, Saint-Jacques-de-Compostelle, l'Oratoire Saint-Joseph, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, la cathédrale Notre-Dame de Paris, Varanasi (Bénarès) et Bodhgayā sont autant de lieux institués initialement par *la* ou *une* religion. Des intérêts religieux, politiques, économiques et touristiques ont contribué à institutionnaliser et continue d'institutionnaliser ces destinations. L'influence touristique sur la communication religieuse n'est pas aussi grossière qu'une analyse superficielle pourrait le laisser croire : elle ne se réduit pas à la marchandisation (économique) de la religion ou des religions. Dans la mesure où la communication touristique *n'est pas* une communication économique, elle ne s'observe pas et ne se réduit pas à la production et la consommation de ce qui est décrit par les détracteurs du tourisme comme des « pièges à touristes⁵⁶ ». Ces activités économiques

54 Voir chap. 1, sect. 1.7.

55 Voir chap. 5, sect. 5.6.6.

56 Les répondants, en ne se considérant pas ou très rarement comme des touristes, dénigrent les pratiques des visiteurs qui se rendent par exemple à Dharamsala pour jeter un coup d'oeil rapide au tsuklakkhang et qui ne participent pas à créer une atmosphère propice à la méditation.

concomitantes de l'activité touristique sont en fait le corollaire d'une communication touristique efficace et réussie : cette dernière produit des conditions favorables pour l'apparition d'autres types de communications différenciées parallèlement et conjointement à la communication touristique. C'est pourquoi la communication touristique ne contribue pas principalement à la marchandisation de la religion : elle accentue l'expérience (de la destination) religieuse en projetant cette dernière à travers diverses dimensions.

Le touriste et le guide ne font pas nécessairement une expérience religieuse de la destination touristique ou ne participent peut-être pas directement à la communication religieuse. De même, les acteurs religieux peuvent ne pas thématiser leurs expériences en fonction des distinctions circulé/non circulé et guide/touriste (ils sont toutefois nombreux à dire « J'ai vu », « J'ai fait », « Je suis allé » et à affirmer que les touristes, ce sont les autres). Ces distinctions sont généralement efficaces parce qu'elles sont implicites. La religion et le tourisme se modèlent mutuellement et de manière contextuelle pour former une interface religion-tourisme. De manière contextuelle, locale et éphémère, la communication qui a lieu aux interfaces entre la religion et le tourisme est potentiellement « double » et liminaire : elle renvoie à la fois à la communication religieuse et à la communication touristique. Cette communication double est coproduite grâce à l'interpénétration des deux distinctions circulé/non circulé et béni/damné (ou *nirvāṇa/saṃsāra*). Au sein des interfaces religion-tourisme, la double distinction « béni/damné—circulé/non circulé » contribue potentiellement et simultanément aux opérations respectives des systèmes de la religion ainsi que du tourisme. Par conséquent, la communication survenant aux interfaces religion-tourisme peut intensifier la complexité de chacun des deux types de communication en présence. Mais ce type d'interrelation est contingent ainsi que contextuel et ne dépend pas foncièrement d'un couplage structurel entre le système religieux et le système touristique. C'est plutôt un modelage mutuel entre la religion et le tourisme qui concourent à coupler momentanément des attentes ainsi que des communications socialement différenciées.

Dans le contexte des entrevues, nous pouvons nous demander si ce sont les récits de voyage qui sont bouddhiques ou si c'est le voyage qui est bouddhique. La distinction entre « récits d'un voyage bouddhique » et « récits bouddhiques d'un voyage » n'est pas nette et franche. Ce flou reflète l'influence du bouddhisme sur le tourisme et *vice versa*. Les récits

des répondants-voyageurs accordent un rôle important au bouddhisme dans l'attribution d'un degré d'attraction à une destination donnée. Si du point de vue de l'un des répondants il est pertinent et recommandé de visiter telle ou telle destination, alors le bouddhisme ou l'expérience bouddhique sert généralement de motif de légitimation de la destination. La communication bouddhique et la communication touristique s'interpénètrent alors pour contribuer à former les attentes concernant à la fois l'expérience bouddhique et l'expérience touristique. L'attrait de ces destinations est habituellement associé avec la possibilité de vivre une expérience bouddhique « spéciale » et de faire de la communication bouddhique singulière. La communication touristique sert également à produire l'attraction d'une destination bouddhique donnée et donc à structurer les motifs justifiant ou légitimant une visite à de telles destinations. Le pouvoir de l'attraction est alors décrit avec l'aide de la communication bouddhique, laquelle renchérit la communication touristique. Dharamsala et Bodhgayā sont de cette manière des produits d'une communication double située au sein d'une interface religion-tourisme. Au sein de cette interface, les répondants ne se conçoivent pas nécessairement et explicitement comme des acteurs religieux (bouddhistes) et comme des acteurs touristiques (touristes). Autrement dit, il n'est pas nécessaire de se décrire comme un touriste (ou un guide) pour communiquer « touristiquement » (c'est-à-dire pour *circuler*), et il n'est pas nécessaire de se décrire comme un bouddhiste pour communiquer « bouddhiquement ». Les communications bouddhiques et touristiques reproduisent plus implicitement qu'explicitement des distinctions système/environnement que seules des observations subséquentes peuvent mettre au jour.

Pour les répondants interviewés, l'attrait des destinations bouddhiques en Inde est thématisé de plusieurs manières. Plusieurs se réfèrent au caractère singulier de lieux comme Bodhgayā où l'arbre de la *bodhi* et le temple de la *mahābodhi* font figure de symboles bouddhiques par excellence (depuis l'époque de Dharmapāla). Dharamsala est décrite en référence à des énergies ou des forces telluriques qui sont associées avec des manifestations humaines ou suprasensibles de l'éveil-illumination : Dharamsala est fréquemment décrite comme un « lieu de puissance », lequel type de lieu est courant au sein des phénomènes du pèlerinage (voir Dowman 2008; Huber 1999c) et du tourisme (Stausberg 2011, 98-99). Cette destination est aussi perçue à travers des qualités qui sont attribuées à des personnes habitant l'endroit, comme les moines tibétains et les Tibétains qui sont aux yeux de plusieurs des

manifestations de la sérénité (voir Moran 2004). D'autres décrivent Dharamsala en se référant à un esprit communautaire qui est nourri par la pratique collective du bouddhisme tibétain ou de la méditation Vipassana. Des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain ont fait état de l'attrait de monuments bouddhiques singuliers, comme des chörtens qui ont été érigés en mémoire d'illustres figures bouddhistes ou qui sont posés aux quatre coins de la région de Dharamsala comme autant de pôles protecteurs. Des répondants pratiquant la méditation Vipassana ont décrit leur visite sous le dôme grandiose de la Pagode globale Vipassana à Mumbai ou leur séjour à la maison-mère de la méditation Vipassana à Igatpuri. En ces lieux, ils disent avoir eu des expériences méditatives hors du commun. D'autres répondants parlent de monastères, de grottes et de lacs qui justifient un détour. Les centres bouddhiques du FPMT et les centres de méditation Vipassana en Inde comptent également parmi les destinations prisées par les répondants-voyageurs. Ils structurent des circuits bouddhiques, soit des parcours dont le sens procède à la fois de la construction d'un symbolisme bouddhique et de la concrétisation touristique de ce symbolisme dans une destination.

Il faut souligner le rôle touristique important que jouent les événements de danse traditionnelle tibétaine, organisés entre autres par le *Tibetan Institute for Performing Arts* (TIPA) à Dharamsala, ainsi que les grands rassemblements de prières et de rituels (tib. mōnlam) qui sont organisés par des institutions bouddhiques tibétaines et qui ont lieu annuellement à Bodhgayā. Les festivals et les congés religieux sont en effet une autre source importante de destinations touristiques contemporaines (Stausberg 2011, 182-189). Finalement, notons les musées qui, bien qu'ils ne soient pas *a priori* des sites religieux, contiennent potentiellement plusieurs objets d'origine religieuse qui sont mis en scène afin d'éveiller un regard particulier chez les touristes (voir Coleman et Elsner 1995, 216-220; Stausberg 2011, 106-113). À Dharamsala et au musée national à New Delhi, des expositions contribuent à une « muséification » de la culture bouddhique en général et de la culture tibétaine en particulier. Des répondants ont dit clairement qu'ils désiraient se rendre à divers événements ou festivals religieux, artistiques ou culturels lors de leurs séjours en Inde : ces activités religieuses sont touristifiées d'une manière qui accentue leur vitalité dans le monde contemporain (voir Stausberg 2011, 174).

En somme, le bouddhisme modelé sur le tourisme est un bouddhisme *touristifié*. Dans certains contextes, la communication bouddhique ne peut pas faire abstraction des pratiques de mobilité de voyageurs qui, inévitablement, doivent choisir (en toute liberté) de circuler à certaines destinations (ou sur certains circuits de destinations) et qui doivent conséquemment délaisser d'autres destinations. En Inde, les cours, enseignements et autres activités bouddhiques sont conditionnés de manière à coïncider avec les contraintes, les attentes et les conditions de la mobilité touristique des participants. Sur le plan fonctionnel, la distinction circulé/non circulé et l'attribution de rôles aux acteurs de la communication touristique (guide et touriste) permettent la sélection de destinations dignes d'intérêt parmi un éventail indéfini de destinations potentielles. Les autodescriptions que font le guide ou le touriste de l'expérience bouddhique vécue à ces destinations choisies relient potentiellement le pôle *circulé* de la communication touristique avec le pôle positif (*nirvāṇa*) de la communication bouddhique, contribuant de ce fait au modelage mutuel entre le bouddhisme et le tourisme.

7.7.4. L'économie capitaliste

La méditation Vipassana et le bouddhisme tibétain n'échappent pas, dans les processus visant leur organisation, structuration et institutionnalisation, à leur modelage sur l'économie capitaliste⁵⁷. En dépit des affirmations selon lesquelles le bouddhisme est critique envers la société de la consommation de masse (parce que le bouddhisme promeut, par exemple, l'apaisement de l'envie et l'accroissement du contentement), les modes économiques de la (re)production de biens et de services pouvant être possédés pénètrent les manières dont le bouddhisme et l'expérience de celui-ci sont offerts au public. Les retraites de méditation Vipassana et les cours de philosophie bouddhique à LTWA sont tous « formatés », « emballés » ou « conditionnés » afin de correspondre à des structures internes aux organisations en question (l'« offre ») ainsi que de répondre à des attentes exprimées par les participants potentiels ou actuels (la « demande »).

Les cours de philosophie bouddhique à LTWA sont offerts sur la base de forfaits mensuels auxquels adhèrent les participants, moyennant un paiement. Aux cours, ateliers et enseignements dans les centres FPMT correspondent des prix qui sont affichés entre autres

⁵⁷ Au sujet du système fonctionnel de l'économie capitaliste, voir chap. 5, sect. 5.5.2.

sur internet⁵⁸. L'argument selon lequel les participants ne défraient que les coûts « matériels » (inscription, hébergement, nourriture, etc.) associés avec les activités (les enseignements « spirituels » étant gratuits et les maîtres-enseignants n'étant pas rémunérés) ne diminue en rien l'influence de la communication économique sur la formation du bouddhisme contemporain. La distinction matériel/spirituel ne renvoie en définitive qu'à la religion ainsi qu'au bouddhisme (c'est-à-dire à la différence de ces deux systèmes par rapport à leurs environnements) : en considérant l'ordre du « matériel » comme exclusivement économique, la communication bouddhique « méconnaît » – au sens de Bourdieu (1971) – tout en le renforçant son propre conditionnement sur la base de la communication économique.

Goenka (par l'intermédiaire d'enregistrements audio et vidéo) encourage les participants à un cours de méditation Vipassana à faire un don *en argent*, à la fin du cours, afin de témoigner leur gratitude et leur reconnaissance envers ceux et celles qui leur ont permis de suivre gratuitement ce cours (des « anciens » étudiants ayant précédemment versé des dons à cette fin). La gratuité des cours et l'attente de dons *en argent* ne situent pas la méditation Vipassana *hors de* la communication économique, mais sont plutôt la manifestation d'une forme de modelage de la méditation Vipassana sur la communication économique. En effet, les « dons » *en nature* (sous la forme d'offre de services, de bénévolat, de biens, etc.) ne sont pas comptabilisés ni reconnus comme des dons. Le service bénévole et la cession volontaire de biens pouvant servir à l'un des centres de méditation Vipassana sont considérés comme des manières de pratiquer le *dhamma* au même titre que la méditation. Seulement, ces activités permettent de cultiver des « perfections⁵⁹ » différentes. Les rôles d'« étudiant-méditant » et de « servant du *dhamma* » s'équivalent en ce qu'ils s'inscrivent tous deux au sein d'une sotériologie bouddhique centrée ultimement sur la distinction *nirvāṇa/saṃsāra*. Le don *en argent* est ainsi une forme liminaire qui permet le passage entre une modalité religieuse et une modalité économique qui sont toutes deux constitutives des conditions de possibilité de la méditation Vipassana.

L'aspect central de la « marchandisation » de cours, de retraites, d'ateliers ou d'enseignements bouddhiques est d'ordre fonctionnel : c'est principalement le libre-choix (et

58 Voir par exemple le site : *Kopan Monastery*. 2012. En ligne. <<http://kopanmonastery.com/program.html>>. Consulté le 21 août 2012.

59 Voir chap. 3, p. 137.

tout ce que celui-ci implique de fluidité et d'éphémérité) qui conditionne une communication bouddhique au sein de laquelle les acteurs déclarent « posséder » des expériences bouddhiques particulières (avoir fait ceci ou cela, avoir atteint cet état-ci ou cet état-là, avoir rencontré telle personne, avoir lu tel livre ou tel texte, avoir assisté à tel enseignement donné par telle personne, etc.). La *possession* d'une expérience bouddhique singularisée revêt potentiellement, au même titre que le fait d'avoir *circulé* à une attraction touristique singularisée au sein du bouddhisme en Inde, un aspect sotériologique. La distinction économique possédé/non possédé opère au sein même de la communication bouddhique à la manière d'un critère qui permettrait – même si ce n'est que secondairement ou indirectement – de décider si une communication bouddhique donnée conduit à un état favorable, c'est-à-dire au pôle positif du code bouddhique *nirvāṇa/saṃsāra*.

7.7.5. Les médias de masse

Les expériences bouddhiques ne sont jamais descriptibles en et pour elles-mêmes : elles nécessitent des contextes ainsi que des moyens pour les mettre en forme. Elles sont donc « médiatisées » dans le sens où elles sont communiquées à l'aide de moyens non technologiques (le langage par exemple) ou de moyens technologiques (comme l'écriture, la presse imprimée, la musique, la vidéo ou la diffusion numérique). La communication médiatique de masse basée sur la technologie⁶⁰ contribue dans une large mesure à façonner des modes particuliers pour diffuser la communication bouddhique : celle-ci est médiatisée, c'est-à-dire mise en forme au moyen de et sur des supports technologiques qui permettent d'en accroître la diffusion. Mais le bouddhisme n'est pas seulement médiatisé, il est potentiellement « médié » : le bouddhisme médiatisé devient un bouddhisme médié quand le premier est expérimenté, vécu et perçu comme un moyen essentiel et évident de faire de la communication bouddhique (Beyer 2012, 16).

Au sein de l'organisation de la méditation Vipassana, toutes les instructions et tous les discours de Goenka qui sont diffusés au moyen d'enregistrements audio et vidéo ont valeur d'enseignements véritables et authentiques, en dépit de leur réalité « virtuelle ». Lorsqu'un enregistrement montre ou fait entendre Goenka offrant sa bénédiction, de nombreux

60 Voir chap. 5, sect. 5.5.3.

participants s'inclinent et répondent au moyen d'une formule réciproque⁶¹. Les participants prononcent également à voix haute des formules palies à la suite d'instructions diffusées au moyen de ces enregistrements⁶². La dimension proprement rituelle de ces pratiques (Goenka et les répondants nient cet aspect du rituel au sein de leurs pratiques) *actualise* une virtualité qui est imposée par les moyens de la communication de masse. Le fait que les participants (les « receveurs ») et Goenka (l'« émetteur ») ne soient pas coprésents d'un point de vue interactionnel ne remet pas en question l'efficacité de la communication bouddhique qui se fait dans le contexte d'un cours de méditation Vipassana. L'actualisation rituelle des instructions et des enseignements qui sont médiatisés a pour conséquences le fait que ceux-ci deviennent des formes médiées de la communication bouddhique. Le passage de « médiatisé » à « médié » est opéré grâce à un événement qui est sélectionné par les receveurs en tant qu'information pertinente sur le plan de la communication bouddhique. Dans ces contextes, la poursuite de la communication bouddhique dépend sur de nouvelles sélections d'information (médiatique) : tant que durent les instructions ou les discours, la communication bouddhique se renouvelle sans cesse en passant de l'information à la non-information et de la non-information à l'information. Les processus de la communication médiatique modèlent corollairement une forme de la communication bouddhique : il est attendu que les participants à un cours reproduisent cette forme dans le cadre de leurs pratiques. La reproduction de la spécificité bouddhique de la communication bouddhique est donc importante tant à l'intérieur de la communication médiatique de masse qu'au sein même de la communication bouddhique que font les participants.

Les enseignements du dalaï-lama constituent des événements médiatiques et médiatisés. Lors des enseignements de masse du dalaï-lama à Bodhgayā en janvier 2010, tout a été soigneusement organisé afin que les médias puissent enregistrer et documenter l'événement. À Bodhgayā, dans le bazar adjacent au temple de la *mahābodhi*, plusieurs DVD consistant en des enseignements antérieurs du dalaï-lama étaient mis en vente. Nombreux étaient les Tibétains et autres passants qui s'amassaient devant l'un des postes de télévision diffusant ces enseignements. L'aspect médiatique et médiatisé des enseignements de masse du dalaï-lama peut être décrit au moyen d'une anecdote. Vers la fin des enseignements à

61 Voir chap. 3, sect. 3.3.1.

62 Voir chap. 3, sect. 3.1.1.

Bodhgyā en janvier 2010, le dalaï-lama a tenu une audience publique avec les Occidentaux. Au début de l'audience, il a consacré plus d'une dizaine de minutes à faire un rapport exhaustif concernant le nombre et les origines nationales des participants occidentaux s'étant inscrits et ayant assisté aux enseignements. Cette « cote d'écoute » constitue une forme d'autodescription de la communication médiatique de masse par elle-même : elle confirmerait, d'une part, que les enseignements étaient un événement médiatique d'intérêt pour les Occidentaux et, d'autre part, que les Occidentaux auraient exprimé, par le simple fait de leur présence, une opinion publique favorable à l'endroit du dalaï-lama et des enseignements de ce dernier. Le dalaï-lama est sans aucun doute l'un des bouddhistes contemporains auxquels est attribué le plus haut degré de pouvoir médiatique.

À LTWA, tous les cours de philosophie bouddhique donnés par Geshé Sönam Rinchen sont enregistrés et diffusés sur internet⁶³. Les enregistrements sont téléchargeables sous la forme de fichiers MP3. Plusieurs participants à ces cours s'appuient sur ces enregistrements pour approfondir leur étude du bouddhisme tibétain. En ce sens, ces MP3 ne sont pas que des « mémoires » d'une expérience révolue : ils participent à (re)produire l'expérience et la communication bouddhiques en libérant celles-ci de contraintes spatiotemporelles. Concernant la méditation Vipassana, les éditions Pariyatti⁶⁴ ont mis en ligne de nombreuses baladodiffusions, de nombreuses vidéos ainsi que de nombreux enregistrements dont plusieurs sont téléchargeables⁶⁵ (fichiers MP3). La communication bouddhique qui est potentiellement expérimentée à l'aide de ces formes médiatisées peut conduire à la formation d'un bouddhisme médié qui est vécu non pas comme un « simulacre » (Baudrillard 1981) dissimulant l'absence de réalité, mais comme une voie légitime (existant parmi d'autres voies tout aussi légitimes) pour vivre le bouddhisme et pour accomplir les finalités sotériologiques vers lesquelles ce dernier tend. La reformulation, au sein des autodescriptions du bouddhisme par les répondants, des visées bouddhiques en des termes plus subjectifs, personnels et expérientiels n'obscurcit pas toute dimension sotériologique : seulement, l'éphémérité et la rapidité qui caractérisent la communication médiatique de masse influent sur la

63 Voir le site internet : *Library of Tibetan Works & Archives*. 2010-2012. En ligne. <<http://ltwa.net/library/>>. Consulté le 21 août 2012.

64 Voir le site internet : Pariyatti. 2012. *Pariyatti: Supporting the Path to Liberation*. En ligne. <<http://www.pariyatti.org/>>. Consulté le 21 août 2012.

65 L'accès aux discours enregistrés de Goenka ainsi qu'aux chants palis et hindis de celui-ci est gratuit, mais il est réservé aux anciens étudiants seulement.

communication bouddhique en diversifiant cette dernière et en légitimant la diversité des choix. Le bouddhisme modelé sur les médias de masse n'est pas un bouddhisme consensuel, mais les répondants s'accordent généralement tous pour dire qu'il importe de choisir l'approche bouddhique qui « nous » convient le mieux (même si pour cela il faut intégrer plusieurs approches) parmi un horizon d'approches bouddhiques qui sont toutes légitimes (et qui peuvent mieux convenir à d'autres). La liberté de choix, qui est légitimée à partir de points de vue religieux, économique, touristique et médiatique, s'exerce individuellement et à l'égard de possibilités qui sont perçues comme différentes moins substantivement que programmatiquement. Les possibilités sont dans ces contextes considérées comme fonctionnellement équivalentes, mais cela n'exclut en rien l'option que je puisse considérer « mon » choix comme meilleur (dans la mesure où j'accepte réciproquement qu'autrui considère son choix comme meilleur).

7.8. Conclusion du chapitre VII

Le bouddhisme qui est présenté au moyen de la notion de système bouddhique n'est ni homogène ni radicalement nouveau. Le code *nirvāṇa/saṃsāra* de ce système n'est pas particulier au bouddhisme de l'ère contemporaine : le code en lui-même n'est pas singulier historiquement. Les termes *nirvāṇa* et *saṃsāra* sont suffisamment généraux qu'ils peuvent constituer des éléments de référence pour l'étude du bouddhisme à toutes les phases de son développement. La spécificité de la réalité bouddhique contemporaine dépend ainsi davantage des façons dont les pôles de ce code sont structurés programmatiquement au sein des communications centrales. Le programme bouddhique met en jeu une orthodoxie et une orthopraxie centrées sur le sujet individuel. Il met l'accent sur le rapport expérientiel d'*ego* avec une réalité des choses (de la nature ou de l'esprit) dont la forme et le contenu sont inaccessibles aux sens. Il met aussi l'accent sur le rôle des leaders en tant que symboles de cette réalité ultime ou en tant qu'exemples accomplis de l'efficacité de la foi (croyance) bouddhique. Les communications centrales (la méditation, les pratiques purificatoires, les rituels, etc.) ont toutes, de manière différente et selon des degrés d'importance fort variables selon les points de vue, un rôle à jouer concernant la structuration de la communication bouddhique et des attentes relatives à cette dernière.

Les répondants et les représentants de l'autorité bouddhique soulignent tous l'aspect volontaire et électif de la pratique bouddhique. Les premiers acquiescent cependant à s'en remettre en partie ou en totalité aux seconds, lesquels renforcent et reproduisent, au moyen d'actions et de communications exemplaires, des conditions particulières au sein desquelles s'inscrit la communication bouddhique. Après analyse, les répondants ne font pas preuve d'une communication bouddhique absolument originale et inédite. Le mimétisme serait acceptable, car l'expérience bouddhique repose sur l'accomplissement de « gestes » (actions, paroles, pensées) orientés par des attentes structurées. L'acquisition de la droiture de l'opinion ainsi que de l'action se fait ainsi implicitement. Les répondants évaluent et reconnaissent (ou critiquent) les attributs de la pratique, de la foi et des personnes en comparaison avec ce qu'ils considèrent comme des idéaux de la communication bouddhique.

L'homogénéité apparente du système bouddhique est en réalité relative : elle est le pendant réciproque d'une hétérogénéité dont l'observation cherche à rendre compte. Le concept d'un système bouddhique ne règle pas une fois pour toutes la question de la pluralité inhérente au phénomène qui a été constitué en tant qu'objet de la recherche. La synthèse qualitative présentée dans le chapitre 4 atteste cette diversité. Les raisons, les manières et les finalités poursuivies grâce à la pratique bouddhique ne coïncident pas toutes naturellement. Les interprétations concernant la « nature » du bouddhisme ne laissent pas entendre hors de tout doute que le bouddhisme est une catégorie unanimement acceptée sur les plans individuel et collectif. Cependant, le code bouddhique, le programme bouddhique, les communications bouddhiques centrales et le média de pouvoir bouddhique construisent une structure de base sur laquelle des variations sont possibles. Ces structures ne se suffisent toutefois pas à elles-mêmes : elles s'inscrivent socialement à l'aide de formes sociales reconnaissables. Les organisations bouddhiques contemporaines, les mouvements sociaux religiobouddhiques et les réseaux sociaux d'interactions confèrent au bouddhisme une tangibilité plus ou moins institutionnalisée selon les cas.

Par l'intermédiaire d'autres systèmes sociaux (notamment la science empirique, le tourisme de loisir, l'économie capitaliste et les médias de masse), les frontières du bouddhisme contemporain sont affinées. Le bouddhisme développe aussi des modes de communication qui, à divers degrés, s'approprient en les particularisant les modes de la

communication de ces autres systèmes. Cela a pour résultat l'accroissement potentiel de l'efficacité de la communication au sein de chacun de ces systèmes modelés mutuellement. Je n'ai pas insisté sur les relations entre le système bouddhique et le système politique des États souverains modernes. J'ai certes mentionné le mouvement de la cause tibétaine et le rôle joué par le dalaï-lama sur un plan politique global. Mais aucun répondant ni le dalaï-lama ne conçoivent la « bouddhisisation » de la société et des systèmes politiques comme une manière de favoriser le développement du bouddhisme dans le monde. Les répondants et le dalaï-lama mettent davantage en avant la nécessité d'élargir la portée de la communication bouddhique en universalisant celle-ci au moyen de thèmes concernant l'être humain et l'humanité. Le bouddhisme n'apparaît donc pas comme une réalité sociale qui cherche à désinstitutionnaliser généralement la religion.

Ces manifestations religieuses situées aux interfaces entre le bouddhisme et d'autres systèmes fonctionnels sont emblématiques de conditions postwesphaliennes de la religion dans la société mondiale. Plus que toute autre caractéristique, l'électivité, la fluidité et le libre-choix sur le plan des identités et sur le plan des appartenances sont représentatifs des conditions au sein desquelles évoluent les acteurs. Après l'analyse, la convergence de la communication bouddhique ne dépend pas nécessairement des identités déclarées par les répondants : les bouddhistes comme les non-bouddhistes (et les autres) font et disent un type de communication que l'observation permet d'associer plus avec le bouddhisme qu'avec toute autre chose. Mais la possibilité et la légitimité de pouvoir *faire* ainsi que *dire* ce type de communication, sans devoir s'identifier comme bouddhiste ou sans devoir appartenir à une organisation bouddhique, sont attribuables à un paradigme postwesphalien qui relativise les relations entre les identités individuelles et les identités collectives. En général, la communication bouddhique avancée par les répondants fait appel implicitement ou explicitement, affirmativement ou négativement, aux modes de la communication religieuse, de la communication scientifique, de la communication touristique, de la communication économique et de la communication médiatique pour légitimer des choix et des opinions concernant le bouddhisme.

Le modelage du bouddhisme sur d'autres systèmes fonctionnels (incluant la religion de manière générique) manifeste aujourd'hui certains des aspects les plus caractéristiques du

« millénarisme mondial » (Robertson 2007; voir chap. 1, sect. 1.1 de cette thèse). Les perceptions bouddhiques de l'intensification de la communication économique capitaliste nourrissent des craintes (la peur d'une crise économique mondiale, par exemple) qui poussent les répondants à adopter des comportements, des conduites et des pratiques que ceux-ci considèrent comme des solutions de remplacement à ce que leur offre la société moderne de la consommation de masse⁶⁶. Or, critiquer la société de la consommation de masse afin de soutenir la pertinence du bouddhisme dans le monde contemporain n'échappe pas nécessairement à la communication économique : la contestation renforce la plupart du temps la systématicité de l'objet contesté. Par ailleurs, les répondants sont pour la plupart des défenseurs avoués du libre-choix au sein du « marché des biens de salut », pour reprendre une expression chère à Bourdieu (1971; voir aussi Trigano 2001, chap. 4). La liberté de choix se transpose aussi sur les plans touristiques et médiatiques, en ce que les répondants décrivent fréquemment un éventail de pratiques et de croyances bouddhiques à partir duquel il faut effectuer des choix. La *redondance* et la *variété*⁶⁷ des « produits » bouddhiques (biens ou services), des destinations bouddhiques ainsi que des formes bouddhiques médiées sont toutes deux reliées au sein d'une communication bouddhique qui considère comme équivalentes diverses approches bouddhiques. Même si l'une de ces approches est à un moment et un lieu donnés considérée comme « meilleure », elle est considérée comme telle sur la base de la présupposition selon laquelle d'autres personnes peuvent légitimement considérer comme « meilleures » une autre approche (Goenka, le dalaï-lama et les répondants soutiennent tous cet argumentaire). Ces discussions portant sur les relations entre le système bouddhique et d'autres systèmes sociaux jettent une lumière à la fois sur l'*aspect mondial du système bouddhique* et sur la *caractéristique bouddhique de ce qui est mondial*. Je désigne généralement ces traits au moyen du concept de la « mondialité bouddhique », lequel est l'objet du chapitre suivant.

66 De ce point de vue, il serait intéressant de considérer plus en détail le modelage mutuel entre le bouddhisme et la santé médicalisée. Dans la mesure où les peurs millénaristes engendrent une obsession pour la santé et le bien-être, le bouddhisme semble répondre aux besoins de nombreux répondants qui expriment l'idée selon laquelle le bouddhisme est concevable en termes de thérapie et de guérison.

67 Ce sont les concepts techniques de « redondance » et de « variété » que j'utilise ici, en référence à la fonction du système des médias de masse (voir chap. 5, sect. 5.5).

CHAPITRE VIII

MONDIALITÉ BOUDDHIQUE

Embrasser la variété des différences, voilà la richesse.

– Tchouang-Tseu, *Œuvre complète*

J'entends « mondialité » au sens commun de « caractère de ce qui est mondial ». Celle-ci nous permet de traiter du caractère mondial de la société ainsi que de réalités sociales et de phénomènes sociaux au sein de celle-ci. Dans ce chapitre, je me prévaux du concept de la *mondialité* pour exprimer, en partie, ce que Robertson (1992, 77-78) entend par « *globality* » : « “*Globality*” refers to the circumstance of extensive awareness of the world as a whole, including the species aspect of [humanity]. » La mondialité de la société (voir le chapitre 6) constitue l'arrière-plan de l'analyse de la *mondialité bouddhique*, au sens de « caractère bouddhique de ce qui est mondial ». Les objets de la mondialité bouddhique sont par exemple la société ainsi que la religion et les religions, dont le bouddhisme. La *mondialité bouddhique du bouddhisme* n'est pas une tautologie ni un pléonasma, car elle implique une observation du second ordre qui réintroduit l'objet observé au sein de l'observation¹. Par ailleurs, je conçois la mondialité de manière sociosystémique : cette approche diffère donc de celle de Robertson qui met l'accent sur la conscience (ang. *awareness*) du monde comme un tout. La mondialité est ainsi étroitement associée avec la réalité sociale dans le contexte de la société mondiale. Le concept de la mondialité

¹ La « mondialité bouddhique du bouddhisme » est le produit de l'observation du second ordre. Cette observation est nécessaire pour que le bouddhisme se forme et soit formé en tant que système observateur. La thèse d'un système bouddhique mondial dépend de cette observation et de cette formation.

bouddhique sert à approfondir les relations entre la mondialisation et le bouddhisme. Il dépasse la « mondialisation du bouddhisme » (la diffusion du bouddhisme à l'échelle mondiale) : cette expression ne tient pas explicitement compte des processus de relativisation explicités au sein de la thèse dialogique de la mondialisation (Beyer 2006; Robertson 1992). Elle permet aussi d'expliciter les présupposés au sein des études de la mondialisation du bouddhisme qui se concentrent surtout sur les organisations mondialisées afin d'expliquer les aspects d'un bouddhisme dit « mondial(isé) ». Les phénomènes bouddhiques les plus locaux et potentiellement les moins institutionnalisés participent aussi de la mondialité bouddhique. Le concept de la mondialité bouddhique comprend également l'idée selon laquelle la mondialisation possède un aspect bouddhique. La société produit la mondialisation et *vice versa*. La mondialisation est à la fois économique, politique, scientifique et juridique. Elle est aussi religieuse, bouddhique et touristique. La religion et les religions, le bouddhisme et le tourisme ont le potentiel d'influer sur les autres aspects de la mondialisation.

La *mondialité bouddhique du bouddhisme* correspond, du point de vue de la théorie des systèmes sociaux, à une réintroduction de l'objet observé au sein de l'observation. Cette réintroduction (ang. *re-entry*) de la (différence de la) forme au sein de la forme est à la base de l'observation du second ordre (selon le vocabulaire de Spencer Brown 1969, 69-76; voir Luhmann 1995, 488; 2002, 83-85; Moeller 2006, 71-78). L'observation est ce qui permet au bouddhisme de se former et d'être formé en tant que système bouddhique. Les systèmes sociaux sont des systèmes observateurs (ang. *observing systems*²) : (1) qui s'observent eux-mêmes et qui observent d'autres systèmes dans leur environnement; et (2) qui sont composés d'observations. La formation de systèmes observateurs et la généralisation de la différenciation fonctionnelle sont interreliées dans la société mondiale. La thèse d'un système bouddhique mondial représente une observation scientifique de la communication bouddhique d'un point de vue « extérieur ». Elle n'est toutefois pas étrangère à – ni coupée de – la communication bouddhique : l'observation scientifique de la communication bouddhique se doit de tenir compte des modes de la différenciation et de la récursivité de la communication bouddhique. La communication scientifique sur le bouddhisme reproduit ainsi en ses propres « mots » la communication bouddhique. Quand l'observation bouddhique réintroduit en son sein l'observation scientifique, elle contribue à la formation du bouddhisme

2 Voir Moeller (2006, 71).

en tant que système observateur. Concomitamment, la science (sociale) se forme et est formée comme un système observateur. La conceptualisation de la mondialité bouddhique du bouddhisme représente ainsi une réintroduction de la distinction bouddhisme/non-bouddhisme au sein de l'observation de la distinction bouddhisme/non-bouddhisme. Cette distinction est associée en amont avec l'idée selon laquelle le système bouddhique dépend d'un code, d'un programme, etc. La réintroduction d'une distinction au sein d'une distinction a pour conséquences la production de catégories observatrices plus abstraites et plus éloignées de la fonction autoréférentielle de la communication bouddhique élémentaire.

Le concept de la mondialité bouddhique nécessite ainsi une perspective d'observation qui puisse rendre compte d'une caractéristique bouddhique de la société mondiale. La mondialité bouddhique ne se réduit ni à un « bouddhisme mondial³ » (Baumann 2000; 2001) ni à un « bouddhisme mondialisé » (Liogier 2004). Ce chapitre vise à comprendre les interrelations entre le système bouddhique mondial et l'observation de la société. J'aborde d'une part les questions et les problèmes associés avec : la production des identités individuelles et collectives, la formation d'images de l'ordre du monde, le développement de l'idéologie individuoglobaliste et la conceptualisation du bouddhisme engagé. D'autre part, je traite du rôle et de la place du système bouddhique ainsi que des formes bouddhiques en lien avec la formation de la religion et des religions dans la société mondiale. Ce chapitre est donc le lieu d'une synthèse théorique représentant une forme d'*observation des observations* du bouddhisme, de la religion et des religions.

8.1. Identités et différences

Selon la théorie des systèmes sociaux, une affirmation qui n'est pas comprise et qui n'est pas reproduite par des communications subséquentes est socialement sans effet. Nous ne pouvons donc pas concevoir l'identité bouddhique personnelle en fonction de la définition selon laquelle « Un bouddhiste est quelqu'un qui dit : "Je suis bouddhiste" »⁴. Les identités bouddhiques sont des variations sur le thème « comment être bouddhiste ». Les personnes qui disent qu'elles ne sont pas bouddhistes expriment des communications souvent bouddhiques

3 Traduction libre de « *global Buddhism* ».

4 Voir chap. 1, sect. 1.6.

pour se justifier. Par exemple, la référence à des personnes illustres étant reconnues comme bouddhistes, par exemple le dalaï-lama (et non le pape), contribue plus qu'elle ne nuit à la réalité du bouddhisme. Les relations sont étroites entre ceux qui disent ne pas être bouddhistes et ceux qui disent l'être. Ce sont ces relations ainsi que les communications sur lesquelles ces relations reposent qui importent. Par exemple, une personne qui dit ne pas être bouddhiste parce qu'elle se dit aussi chrétienne (moitié chrétienne, moitié bouddhiste) exprime au moyen de l'affirmation « Je ne suis pas bouddhiste » des compréhensions relatives à la fois au bouddhisme et au christianisme. De ce point de vue, la reproduction de communications autoréférentielles bouddhiques et la reproduction de la distinction bouddhisme/non-bouddhisme peuvent être mis en question si un trop grand nombre de répondants exprimaient une telle hybridité. Les identités déclarées par les répondants ne constituent toutefois qu'une partie des communications pouvant servir à l'analyse. Les affirmations et négations identitaires présupposent généralement des compréhensions et des justifications qui contribuent à définir ce qu'« être bouddhiste » et ce que « bouddhisme » signifient.

Les répondants mettent de l'avant, d'une part, l'idée selon laquelle les enseignements du Bouddha possèdent une nature universelle et non sectaire et, d'autre part, l'idée selon laquelle il n'est pas nécessaire de se convertir au bouddhisme pour profiter des enseignements du Bouddha. Ce sont des thèmes communs aux répondants pratiquant la méditation Vipassana et à ceux pratiquant le bouddhisme tibétain. Chacune de ces deux traditions institutionnalise toutefois ces thèmes de manière distincte. L'analyse du programme bouddhique met en lumière des variations au sein de ces deux traditions. L'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme sont institutionnalisées de manière à former des structures et des attentes qui orientent la définition de ce qui est considéré comme universel et particulier. L'identité bouddhique est au carrefour de ce double processus, lequel est fortement influencé par les discours officiels des leaders. Les répondants s'approprient, adaptent ou contestent l'identification au bouddhisme au sein de conditions dont la dimension sociale doit être prise en compte. Il y a toutefois beaucoup de communications bouddhiques (gestes, pratiques, images, sons, etc.) qui ne sont pas thématiques en termes d'identité bouddhique. Les communications bouddhiques sont reproduites de manière autoréférentielle et cette reproduction ne suppose pas que ces

communications soient « étiquetées » *a priori* comme bouddhiques. L'étiquetage est lui-même un produit de la communication. Cette analyse renforce l'hypothèse de l'intensification de conditions postwestphaliennes au sein de la société.

8.1.1. Différenciation : inclusion et exclusion

Le concept de rôle (*ego* et *alter*), la distinction personne/corps et celle inclusion/exclusion représentent, du point de vue de la théorie des systèmes sociaux, la perspective à partir de laquelle les questions relatives aux identités individuelles et collectives sont abordées.

L'identité elle-même est remise en question, puisque ce sont davantage des processus de différenciation que des processus d'identification qui sont examinés⁵. Par défaut, tous les êtres humains peuvent participer à la communication bouddhique et faire partie du système bouddhique. Or, l'inclusion de personnes – *ego* et *alter* – au sein du système bouddhique suppose que celles-ci possèdent les moyens de faire de la communication bouddhique de manière à ce que cette communication soit reconnue et différenciée par rapport à un éventail indéfini d'autres types de communication. Il y a donc deux aspects à considérer : (1) la différenciation de la communication en termes de communication bouddhique; (2) l'observation de cette communication bouddhique comme faisant partie d'un réseau de communications similairement différenciées et récursivement référencées. Dans le cadre d'une analyse sociosystémique de la communication bouddhique, les concepts de différence et de différenciation se substituent à l'identité et à l'identification. Par ailleurs, la différence et la différenciation ne visent pas singulièrement les personnes, mais expressément la communication bouddhique qui se fait de manière dépendante et contingente par des

5 Les critiques du socioconstructivisme soulignent que ce dernier, en cherchant à déconstruire les définitions « dures » – substantives – de l'identité, conçoit une définition « molle » qui considère l'identité comme multiple, fluide, malléable, contingente, partielle, négociée, contestée, etc. Ces critiques insistent sur le fait que les conceptions « molles » de l'identité sont devenues si courantes qu'elles sont souvent tenues pour acquises même si elles mènent à un concept flou qui ne possède plus de valeur analytique (Brubaker et Cooper 2000, 10-11; Martin et le groupe IPI 2010, 27-28). Brubaker et Cooper (2000, 14-17) suggèrent de remplacer l'« identité » par l'« identification » : cette dernière permettrait de rendre compte des processus d'« identification de soi » et d'« identification et de catégorisation de soi par les autres » (ou « identification externe »). Ce concept de l'identification évite de supposer un « identifiant » et un « identifié », puisque tous deux sont en réalité des *états* produits par ces doubles *processus* de l'identification. Je crois que la théorie des systèmes sociaux s'accorde avec une telle posture épistémologique, mais je pense aussi qu'elle fait remonter plus en amont l'analyse des processus sociaux qui rendent l'identification possible.

personnes (*ego* et *alter*). Le fait que les personnes participant à la communication bouddhique soient identifiées ou étiquetées comme des bouddhistes ne relève qu'en seconde importance de la systématité bouddhique de la communication. Des non-bouddhistes (c'est-à-dire des personnes qui ne se déclarent pas comme des bouddhistes et qui ne sont pas non plus reconnues comme des bouddhistes par d'autres observateurs) peuvent faire de la communication bouddhique et cela n'enlève absolument rien à l'efficacité de cette dernière.

Plusieurs répondants, surtout des pratiquants de la méditation Vipassana, cherchent à s'exclure de la religion et du bouddhisme sur le plan de leur identité individuelle. Lorsque les répondants considèrent le bouddhisme tibétain ou la méditation Vipassana comme de la spiritualité et non comme de la religion, cela ne signifie pas la fin de la religion comme réalité sociale et comme catégorie analytique ni non plus le remplacement de la religion par la spiritualité⁶. Concernant la religion dans la modernité, en observant qu'il s'opère une transition plus ou moins explicite à partir de conditions westphaliennes vers des conditions postwestphaliennes, nous pouvons affirmer – à la suite de Beyer (2012; voir aussi chap. 1 de cette thèse) – que le concept de « spiritualité » n'est ni plus ni moins le produit d'une observation de la religion. Cette observation est aux prises avec des formes de la religion qui remettent en question l'évidence du modèle westphalien pour l'analyse de la religion. Ce modèle présuppose principalement la religion en tant que religion « organisée » ou « confessionnalisée » (ang. *churched religion*). La mutation de cette évidence ne signifie pas nécessairement le déclin de la religion ou le remplacement de celle-ci par quelque chose d'autre. En voulant s'exclure de la religion ou du bouddhisme, certains répondants cherchent donc à s'exempter de certaines caractéristiques de ce qui est conventionnellement considéré comme de la religion ou du bouddhisme. La réalité sociale du bouddhisme dépend davantage de la systématité de la communication (que nous la qualifions de bouddhique ou d'autre chose), et de l'observation de cette systématité, que de l'identification des personnes qui y participent en tant que bouddhistes.

6 Heelas et Woodhead (2005) soutiennent qu'une spiritualité subjective se substitue progressivement à une religion objective dans les sociétés modernes. Ils conçoivent une distinction, voire une opposition, entre la religion et la spiritualité : la première correspondrait à un engagement personnel envers une vérité profonde pouvant être atteinte de manière intramondaine alors que la seconde correspondrait à un engagement envers une vérité ultime extramondaine, laquelle vérité est nécessairement médiatisée par l'intermédiaire de rituels, de dogmes, d'institutions, etc. (Heelas et Woodhead 2005, introd., 5-6).

Un phénomène qui cherche à s'exclure ou qui est exclu d'un système fonctionnel ne cherche pas nécessairement à être inclus dans un autre système fonctionnel. Par exemple, Goenka cherche à exclure la méditation Vipassana de la religion et du bouddhisme, mais en définitive ne la réintègre pas dans la science empirique ni dans la santé médicalisée. Il cherche plutôt à inclure la méditation Vipassana dans un *dhamma* universel qui comprend en substance tous les êtres humains. En soutenant que la méditation Vipassana ainsi que le *dhamma* sont indépendants de la religion et du bouddhisme, Goenka substitue (ou tente de substituer) la méditation Vipassana ainsi que le *dhamma* à la religion et au bouddhisme. Or, sur le plan de la systématique de la communication Vipassana, les référents implicites convergent tous vers la réalité sociale qui est appelée « bouddhisme » en d'autres circonstances. La communication Vipassana tente d'échapper à une description et une observation qui l'associe avec le bouddhisme, mais sa systématique même est assurée par sa structure bouddhique implicite. Par ailleurs, la littérature (bouddhique et scientifique) associe la méditation Vipassana avec le bouddhisme. Elle le fait soit explicitement en soulignant la filiation historique de la méditation Vipassana, soit implicitement en utilisant le bouddhisme comme critère pour comparer la méditation ainsi que l'organisation Vipassana avec d'autres formes bouddhiques contemporaines⁷. Nous pouvons nous demander s'il est absolument nécessaire que la communication Vipassana fasse partie d'un système. Il y a certes beaucoup de communications bouddhiques qui ne sont pas systémiques. La rhétorique Vipassana est toutefois efficace et systémique parce qu'elle fonctionne précisément et implicitement sur les bases autoréférentielles et différenciées de la communication bouddhique qu'elle tente de déconstruire. Cette rhétorique vise, malgré une rhétorique de l'exclusion, une inclusion de la méditation Vipassana dans une sorte d'universalisme qui n'a d'équivalent que dans les domaines religieux et bouddhique. En réinventant et en réinterprétant ce en quoi consiste le *dhamma*, les enseignements et la tradition du Bouddha (plutôt que des bouddhistes), la communication Vipassana tente d'introduire une discontinuité dans le processus moderne de la différenciation du bouddhisme : elle cherche à lier le présent (la méditation Vipassana) avec le passé (le Bouddha) en faisant abstraction de la formation moderne et plus récente du bouddhisme comme une religion. L'universalisme⁸ religiobouddhique Vipassana se manifeste

7 Voir chap. 1, sect. 1.4.2.

8 À ce stade-ci, il serait potentiellement plus approprié de parler de mondialisme que d'universalisme, puisque la définition que nous proposons de la mondialisation (et par extension du mondialisme) comprend la relativisation réciproque de l'universalisme et du particularisme

aux côtés d'autres types d'universalisme religiobouddhique, dont celui du dalaï-lama. Nous verrons dans la section 8.2 de quelles manières ces universalismes sont interreliés.

Dans le contexte de la société mondiale, qui est différenciée principalement en des systèmes fonctionnels, l'inclusion prend principalement la forme d'une reconnaissance au sein de l'un des systèmes fonctionnels de la société mondiale. Malgré le fait que les systèmes fonctionnels soient égalitaires par principe, les distinctions qui constituent ceux-ci créent cependant des inégalités⁹. Les individus en marge des systèmes fonctionnels ne sont pas des personnes (au sens de la théorie), mais des corps anonymes n'ayant pas les ressources communicationnelles nécessaires pour contribuer activement aux opérations d'un système donné. Cela survient en lien avec les systèmes politique et économique, mais qu'en est-il des systèmes religieux et bouddhique? Nous constatons que les systèmes religieux et bouddhique sont, contrairement aux exigences structurelles d'autres systèmes fonctionnels de la société mondiale, des systèmes fortement inclusifs qui créent somme toute peu d'exclusion. Le système religieux est de nature à récupérer et à inclure ce que les autres systèmes fonctionnels de la société mondiale créent d'exclus, de marginaux et de laissés pour compte. Par ailleurs, des différences substantives plutôt que fonctionnelles servent potentiellement de base pour l'identification d'individus et de collectivités qui sont en marge des systèmes fonctionnels ou qui contestent ces derniers. La recherche de « fondamentaux¹⁰ », en lien avec l'ethnicité ou la culture par exemple, joue un rôle sur ce plan.

8.1.2. La recherche de fondamentaux

Les répondants qui ne se considèrent pas comme des bouddhistes ne sont pas nécessairement des bouddhistes qui s'ignorent. La théorie ne dit pas : « Qui communique de manière bouddhique est un bouddhiste. » Que les personnes participant à la communication bouddhique s'identifient ou soient identifiées en tant que bouddhistes ne contribue qu'accessoirement à la systématisation de la communication bouddhique. Cette identification a potentiellement l'effet d'accentuer le caractère différencié de la communication en jeu. Cela peut donc faciliter les sélections et orienter la communication de manière à ce que les

(chap. 1, sect. 1.6, et chap. 6, sect. 6.2).

9 Voir chap. 6, sect. 6.3.

10 Voir chap. 1, sect. 1.1.

sélections subséquentes puissent être attendues et anticipées. L'identification bouddhique est une manière de déclarer que la communication qui se fait est bouddhique (parce que le sujet est bouddhiste), qu'elle se réfère à des choses bouddhiques et qu'elle s'attend à ce que les choses soient dites et faites de manière bouddhique. Ainsi, l'identification bouddhique permet de renforcer explicitement l'aspect programmatique de la communication. Cela fait en sorte que les frontières du système bouddhique sont plus manifestement différenciées. Mais en tout temps, l'identification est un processus communicationnel réalisé par des personnes reconnues (*ego* et *alter*) au sein de la communication. Elle est donc une conséquence possible, mais non nécessaire de la différenciation et de la récursivité qui sont caractéristiques de la communication bouddhique. La formation des identités ne procède donc pas d'une fonction inhérente aux systèmes fonctionnels : elle est dans les faits le produit d'attributions substantives qui se superposent aux rôles des personnes. Les « fondamentaux » expriment ces « particularités profondes » concernant le statut substantif des individus, lequel statut n'est pas pris en charge par la différenciation fonctionnelle. Ces fondamentaux sont l'expression d'une identification qui est contrainte par la nécessité de faire des sélections de sens : l'universel doit (ou devrait) être concrétisé au sein de manifestations, d'expériences et d'attentes particulières¹¹. La recherche d'éléments fondamentaux ou de « particularités profondes » (Robertson 1992, 174) est à la base de la formation de particularismes qui puissent être universalisés dans le champ mondial.

La communication Vipassana appuie un programme qui universalise une pratique particulière de la méditation bouddhique. La contribution mondiale de la méditation Vipassana au genre humain est ainsi envisagée à partir d'une catégorie fondamentale de l'être et de l'action. La souffrance humaine, les causes de celles-ci et les manières de s'en libérer sont toutes considérées comme universelles. En comparaison, l'universalisme bouddhique du dalaï-lama s'appuie principalement sur une rhétorique de l'inclusion qui attribue à la diversité religieuse un rôle important dans la société mondiale. Les discours du dalaï-lama et les affirmations des répondants pratiquant le bouddhisme tibétain sont reconnus comme bouddhiques (et religieux) à partir à la fois des perspectives mêmes des locuteurs et des perspectives d'observateurs extérieures à cette communication (les répondants pratiquant la méditation Vipassana, par exemple, considèrent les faites et gestes des pratiquants du

11 Voir chap. 1, sect. 1.1.

Vajrayāna tibétain comme explicitement bouddhiques et religieux). Le dalaï-lama conçoit la religion et les religions comme des domaines particuliers de l'activité humaine et de l'activité sociale. Il se reconnaît lui-même et il reconnaît sa tradition au sein d'un bouddhisme qu'il situe sociohistoriquement. Selon le dalaï-lama, la religion, les religions, le bouddhisme et la science sont complémentaires et contribuent tous à l'amélioration de l'humanité. En fonction de ce fondamental qu'est l'humanité, le dalaï-lama conçoit que la contribution mondiale de la religion, des religions et du bouddhisme doit surpasser les particularismes ethniques, culturels et nationaux. Le dalaï-lama met en œuvre une communication qu'il reconnaît comme bouddhique et que les interlocuteurs et les auditeurs reconnaissent également comme telle. Parallèlement, le dalaï-lama tente de surmonter le caractère bouddhique qui structure ses compréhensions afin de mettre en valeur la contribution mondiale d'une perspective bouddhique : inspirée par le programme du bouddhisme tibétain¹², cette contribution correspond à la valorisation de l'aspect fondamental de l'humanité.

Dans les deux cas du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana, l'identification au – ou la dissociation du – bouddhisme comporte une tentative de surpasser le particularisme bouddhique. Tous deux font appel à l'humanité et à l'expérience de la souffrance afin de souligner ce qui est partagé universellement par tous les êtres humains. Mais ni la communication Vipassana ni la communication bouddhique tibétaine ne font l'économie d'engendrer de la différence alors qu'elles se proposent explicitement de dépasser des identités. Ces deux genres de communication sont institutionnalisés au sein d'organisations qui tentent de se légitimer dans le champ mondial. Pour cela, la communication bouddhique doit tenir compte de la diversité et de la pluralité de la société mondiale, tout en mettant l'accent sur l'unité et la particularité de la contribution avancée. La diversité et la pluralité alors sont prises en compte par l'intermédiaire de représentations qui universalisent le particularisme.

Goenka et les répondants pratiquant la méditation Vipassana ainsi que le dalaï-lama et les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain thématisent l'universalité de l'expérience du particulier, l'universalité de l'attente du particulier ainsi que l'expérience et l'attente de l'universel. Ces thèmes sont caractéristiques de la thèse dialogique de la mondialisation¹³. En

12 Voir chap. 7, sect. 7.3.

13 Robertson (1992, 102). Voir chap. 1, sect. 1.1.

cherchant à conférer à l'universel des caractéristiques humaines, ces formes de la communication bouddhique contribuent à la particularisation de l'universalisme. La description bouddhique d'une nature humaine qui est, d'une part, aux prises avec la souffrance et qui possède, d'autre part, des moyens afin d'accomplir sa propre libération représente une contribution bouddhique mondiale. Celle-ci permet d'enraciner l'universalisme bouddhique dans des attentes potentiellement généralisées sur le plan religieux. C'est bien de la religion et des religions dont il s'agit, car les programmes économiques, politiques et scientifiques, par exemple, n'ont pas le potentiel de susciter aussi effectivement la communication fondée de manière systémique sur une distinction d'ordre sotériologique (laquelle oppose des idéaux relatifs au salut, à la libération, à l'éveil, à l'illumination, au *nirvāṇa*, d'une part, et des idéaux relatifs à la damnation, à l'ignorance, à l'illusion, à la captivité du *samsāra*, d'autre part). La mondialité bouddhique rejoint ainsi la mondialité religieuse. La première insuffle à la seconde des perspectives concrètes sur la nature du genre humain. La seconde confère à la première un canevas global qui est le produit conditionné d'une diversité et d'une pluralité de religions mutuellement différenciées.

La mondialité bouddhique comprend donc des processus d'identification qui sont des effets des structures et des contraintes imposées par la différenciation fonctionnelle de la société. La communication bouddhique participe à la mondialisation en ce qu'elle produit des universalismes à partir de particularismes et *vice versa*. Les catégories du genre humain et de l'humanité jouent un rôle central dans la formulation d'une contribution bouddhique mondiale. Ces catégories sont au cœur de l'analyse de la mondialité bouddhique que je poursuis ci-dessous. Les images du monde, l'individuoglobalisme et le bouddhisme engagé y font tous appel.

8.2. Des réalités sociales interreliées mondialement

Nous abordons ici les aspects bouddhiques du système religieux mondial. Nous portons aussi notre attention à l'influence contemporaine de la différenciation interne de la religion (sous forme de religions) sur la communication bouddhique et le système bouddhique. L'argument principal de cette section se résume comme suit : nous pouvons intégrer dans notre thèse d'un système bouddhique mondial les perspectives théoriques de Robertson (au sujet du champ mondial et des images du monde), de Liogier (au sujet de l'idéologie, de

l'individuoglobalisme, du bouddhisme occidentalisé et mondialisé ainsi que du bouddhisme engagé) et des auteurs écrivant sur le bouddhisme engagé (dont Queen) au moyen du concept sociosystémique de programme (religieux). En précisant ainsi un programme religieux du système bouddhique mondial, nous mettons en lumière des structures plus globales qui opèrent au sein du système religieux mondial. Nous synthétisons de cette manière des perspectives sociopolitiques sur la religion, les religions ainsi que le bouddhisme et nous tentons de libérer ces perspectives de leur dimension sociopolitique afin de nous concentrer sur le social dans son ensemble.

8.3. Images du monde

Nous faisons, dans cette section, une analyse des manières dont les répondants se représentent le monde comme un tout. D'un point de vue qualitatif, nous procédons à un examen des façons selon lesquelles différentes perspectives religiobouddhiques imaginent comment le monde doit – ou devrait – être structuré. Ces images constituent des idéaux sociaux qui sont formés en relation et en réaction avec ce qu'est – ou ce que devrait être – la mondialisation et la mondialité. Robertson (1992, 78-79, 81) a décrit quatre types principaux d'images du monde : deux versions de la communauté mondiale et deux versions de la société mondiale¹⁴. Ces types d'images sont englobants dans la mesure où aucun ne se limite exclusivement à une perspective religieuse. Les images du monde incorporent plusieurs perspectives sur le monde : religion, économie, politique, science, etc. Nous portons ainsi notre attention aux rôles de la religion et des religions dans les processus de la formation de ces images du monde multidimensionnelles et polysémiques. La typologie des images du monde est heuristique dans la mesure où son application permet de rendre compte des manières dont des systèmes sociaux mettent en forme – et manifestent des contradictions ainsi que des conflits internes relativement à – leur participation et leurs contributions au sein de la société mondiale¹⁵ (Robertson 1992, 83). L'image du monde « communauté mondiale 2 » retient particulièrement notre attention (voir chap. , sect.). Celle-ci caractérise de manière

14 Voir chap. 1, sect. 1.1.

15 Robertson traite de *sociétés* et non de systèmes sociaux, de *champ mondial* ou de *condition humaine mondiale* au lieu de *société mondiale*. Je crois qu'il est possible et valide de s'approprier la perspective de Robertson dans le cadre de la théorie des systèmes sociaux et donc de traiter de *systèmes sociaux* et de *société mondiale*. Pour la justification de cette appropriation, voir chap. 6, sect. 6.1.

appropriée les orientations des communications du bouddhisme tibétain et des communications de la méditation Vipassana. Le bouddhisme tibétain et la méditation Vipassana mettent cependant en forme des versions différentes de cette image du monde : le premier contribue à la version décentralisée alors que la seconde contribue à la version centralisée.

Les fondamentaux universalistes mis de l'avant au sein du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana visent expressément la nature humaine par l'intermédiaire de sa condition illusionnée et captive du *saṃsāra*, d'une part, et de son potentiel de transformation et de libération de cette condition en réalisant l'absolu du *nirvāṇa* à l'aide de moyens bouddhiques, d'autre part. L'humanité est universalisée et idéalisée symboliquement à travers la figure du Bouddha, des concepts de non-soi, d'interdépendance et de nature-de-Bouddha. Ces entités servent de moyens liminaires pour faire le pont entre, d'une part, des descriptions bouddhiques particularistes de la condition humaine¹⁶ et, d'autre part, des attentes universalistes sur la base desquelles les acteurs de la communication bouddhique se proposent de construire une compréhension de l'humanité. Cette dernière est mise en forme d'une manière telle qu'elle puisse être appréhendée et comprise sans que des références bouddhiques explicites soient mises en jeu. Le caractère humain de la souffrance et de la libération est symbolisé par le Bouddha ou l'éveil-illumination que les acteurs de la communication bouddhique ne considèrent pas comme l'apanage des bouddhistes seuls.

La contribution du bouddhisme tibétain à la version décentralisée de l'image du monde « communauté mondiale 2 » se situe sur le plan du pluralisme et de l'inclusivisme religieux, ainsi que sur le plan de la valeur et de l'importance fondamentale qui sont accordées à l'humanité. Généralement, les communications du bouddhisme tibétain forment une humanité commune enracinée dans le désir fondamental d'être heureux et de ne pas vouloir souffrir et elles accordent d'une manière relativiste une importance égale à diverses approches sotériologiques. L'œcuménisme religieux ainsi mis de l'avant contribue à la formation d'une image du monde qui tente de dépasser le particularisme religieux d'une manière double : en incluant le pluralisme religieux comme valeur de base et en formulant une humanité englobant cette diversité.

16 Ce sont les catégories de l'analyse qui a été présentée dans le chapitre 4.

La contribution de la méditation Vipassana à la version centralisée de l'image du monde « communauté mondiale 2 » se situe sur le plan de l'idéalisation de la condition humaine mondiale en des termes qui visent à extirper explicitement et absolument les particularismes religieux de la communication dont les visées sont sotériologiques. Paradoxalement, en répondant à la mondialisation religieuse (en particulier au problème du pluralisme religieux) en essayant de se situer à l'extérieur de la religion et des religions, cette réponse reproduit dans ses propres éléments la distinction religion/non-religion. Cette réponse réintroduit par le fait même l'observation de la différence religion/non-religion dans ses propres observations. Il émerge ainsi dans cette perspective sur le monde un conflit interne : cette perspective fonctionne selon des *codes* religieux, mais elle ne veut pas être identifiée ni à la religion ni aux religions. L'idéalisation de la condition humaine mondiale que cette communication avance se base sur l'expression d'une compréhension absolue (ou absolutisée) du monde, laquelle expression cherche à transcender toutes manifestations du particulier, de la différence et du caractère singulier de l'expérience individuelle. Au moyen de pratiques que la communication Vipassana considère comme universelles, les êtres humains peuvent de manière expérientielle dépasser leur individualité et avoir accès à une compréhension libératrice ultime. Plusieurs répondants pratiquant la méditation Vipassana relatent qu'ils ressentent une « énergie » et des « vibrations » lorsqu'ils méditent en groupe. Nous pouvons établir un lien entre ces descriptions et les « représentations collectives¹⁷ » (au sens de Durkheim) qui sont produites par l'idéalisation collective des expériences individuelles vécues dans une effervescence partagée. L'idéalisation projette et sublime les expériences individuelles sur un plan « supérieur ». L'objectif de la compréhension absolue conditionne une image du monde qui appuie un *idéal*¹⁸ sotériologique dont la fonction est d'assurer une harmonie sociale à l'échelle la plus vaste.

La formation d'images du monde ne procède pas unilatéralement à partir des réactions religieuses relativement à la mondialité et à la mondialisation. Les images du monde sont aussi tributaires des effets de la communication bouddhique et de la communication religieuse sur les manières de penser et d'idéaliser la mondialité ainsi que la mondialisation. La religion, les religions et le bouddhisme ne sont donc pas uniquement des réalités au sein

17 Voir Trigano (2001, chap. 1).

18 Au sujet de l'« idéalisation sociale », voir la conclusion de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim [1912] 1985, 593-638).

desquelles des idéaux et des représentations sur le monde sont appropriés et particularisés. Ils représentent aussi des lieux de production de la mondialité et de la mondialisation : ils donnent à penser et à idéaliser les processus au moyen desquels la « conscience du monde comme un seul tout » et la société mondiale sont – et doivent être – formées. Les perspectives particulières du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana étudiées ici ne peuvent se soustraire aux contraintes qu'imposent sur la communication des conditions mondiales structurées en fonction de la relativisation du particulier au sein de l'universel et de l'universel au sein du particulier. Les communications du bouddhisme tibétain ne sont pas plus universalistes (ou particularistes) que ne le sont celles de la méditation Vipassana et *vice versa*. En définitive, dans les circonstances de la société mondiale, les déclarations qui visent à élever leur propre statut au rang des contributions mondiales doivent nécessairement répondre de manière pertinente au problème de leur adéquation et de leur légitimité sur divers plans : tant sur le plan de la réalité la plus personnelle de l'expérience intérieure que sur le plan de la réalité sociale mondiale au sein duquel l'expérience est thématifiée, objectivée et idéalisée. L'expérience et la forme sont au carrefour du particulier et de l'universel. Elles sont au cœur des attentes concernant la mondialité et la mondialisation. La relation dialogique entre l'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme est donc exprimée à travers les processus de la formation d'images du monde, comme l'envisage Robertson.

La thèse dialogique de la mondialisation est aussi exprimée à travers la formation de l'individuoglobalisme que Liogier conceptualise principalement à partir de la contribution mondiale du bouddhisme à l'idéalisation de la société mondiale. Dans la mesure où les communications du bouddhisme tibétain et les communications de la méditation Vipassana se prêtent à l'exercice de la légitimation sociale dans le contexte de la mondialité et de la mondialisation, nous pouvons les considérer avant tout comme participant à la formation de perspectives « mondialistes » ou « individuoglobalistes ». Ces dernières font le lien entre, d'une part, des préoccupations les plus personnelles et les plus intérieures (associées avec la condition humaine) et, d'autre part, des enjeux collectifs qui incitent chacun au plus haut degré de l'idéalisation sociale (relativement à l'établissement d'un ordre mondial).

8.4. Individuoglobalisme

La thèse de l'individuoglobalisme soutenue par Raphaël Liogier a le mérite de reposer sur une analyse étendue des phénomènes religieux contemporains, en incluant entre autres le bouddhisme, le christianisme et l'islam. Je crois qu'il est pertinent de se pencher sur les fondements de cette thèse ainsi que sur les corollaires de celle-ci, car je pense qu'elle est porteuse d'une observation fine relativement à ce qui constitue potentiellement le programme du système religieux mondial. C'est à partir de la thèse de l'individuoglobalisme que nous pourrions également caractériser de manière plus approfondie, d'une part, la mondialité bouddhique et, d'autre part, la contribution du système bouddhique à la mondialité et à la mondialisation religieuses.

Liogier aborde l'étude du bouddhisme contemporain à partir d'une perspective sociopolitique mettant l'accent sur l'analyse de l'idéologie. À la suite de la définition proposée par Liogier, nous pouvons généraliser le concept de l'individuoglobalisme pour que ce dernier désigne de manière générale toute interprétation et idéalisation de la réalité sociale en fonction des manières dont celle-ci est – ou devrait être – structurée et ordonnée¹⁹. En ne limitant plus l'idéologie au seul rapport sociopolitique au monde, mais en faisant de celle-ci un outil pour la description et l'analyse de perspectives et de représentations portant sur l'ordre du monde, nous obtenons un concept qui est très proche de celui d'image du monde présenté par Robertson. Dans leurs applications, les concepts d'idéologie et d'image du monde sont à la base de typologies dont l'objectif est de rendre compte des courants et des tendances par rapport à la représentation de l'ordre du monde au sein de la société mondiale. Il est évident qu'une acception trop large des concepts de l'idéologie et des images du monde risque de ne pas rendre justice à l'aspect religieux auquel nous portons toute notre attention. Ainsi, il est souhaitable de décrire plus exactement des idéologies et des images *religieuses* du monde, c'est-à-dire des perspectives religieuses sur l'ordonnement et la structuration de la société. Cela n'exclut toutefois pas d'examiner dans un second temps les contributions religieuses à des idéologies et des images du monde générales²⁰.

19 Voir chap. 1, sect. 1.6.

20 Ce que nous avons déjà commencé à faire dans la section précédente, au sujet des relations entre les images du monde et les perspectives du bouddhisme tibétain ainsi que de la méditation Vipassana.

Selon Liogier, les tendances individualiste-libérale et solidariste-universaliste ne se limitent pas à une interprétation religieuse de la société. Elles incluent également des points de vue quant aux dimensions politique et économique de la société mondiale. La religion a pour fonction au sein de ces tendances de légitimer l'ordre du monde sur le plan des valeurs et des croyances. Elle permet d'intérioriser et de subjectiver les fonctions abstraites des systèmes sociaux, principalement ceux économique et politique²¹. La tendance néotraditionnaliste, quant à elle, remet en question la modernité ainsi que la mondialité. Elle promeut un ordre social qui serait reconstruit à partir d'un fond de valeurs, de croyances et de pratiques issues d'une tradition originelle réinventée. Liogier décrit principalement les formes bouddhiques associées avec la tendance solidariste-universaliste, car selon lui le bouddhisme occidentalisé incarne cette dernière plus que toute autre tendance.

Le bouddhisme n'a pas le monopole sur le solidarisme-universaliste, laquelle tendance prend forme à travers les diverses religions qui composent le « champ religieux mondial en recomposition » (Liogier 2004, 18). Le champ religieux mondial représente moins un système axiologique (une logique cohérente de valeurs partagées) qu'une « force, au sens magnétique du terme, se confrontant à d'autres forces » (Liogier 2004, 18) sur le plan de la structuration du social. Le champ religieux mondial opère un effet transversal à travers la société et est réciproquement influencé par les autres forces sociales en présence. Nous observons ainsi le bouddhisme comme l'un des domaines sociaux de la production de représentations qui portent sur la structuration et l'ordonnement du rapport au monde. Le bouddhisme est porteur d'idéologies, une idéologie étant une logique non neutre d'idées portant sur la réalité sociale. Liogier définit la spécificité de la religion dans les termes de « la croyance en une conception globale de la réalité qui inclut la possibilité du salut » (2004, 66). Par conséquent, le bouddhisme est le véhicule de tendances religieuses qui façonnent, telles les images du monde, les rapports entre les éléments principaux du domaine social²². À la base de la tendance solidariste-universaliste qui lui semble la plus caractéristique du bouddhisme occidentalisé et mondialisé, Liogier conceptualise une idéologie englobante qui

21 Liogier insiste surtout sur la tendance solidariste-universaliste au détriment de la tendance individualiste-libérale. Pour illustrer cette dernière, il mentionne le cas de la Scientologie qui mise sur des valeurs telles que la réussite spirituelle combinée avec la prospérité matérielle et l'universalisme économique (Liogier 2004, 17).

22 Pour Robertson, ces éléments sont l'être humain, le genre humain, la société et le système des sociétés (voir chap. 1, sect. 1.1).

est d'origine religieuse et qui pénètre désormais d'autres champs sociaux : l'individuoglobalisme. Au sein de ce dernier, les éléments que représentent, d'une part, le soi-individu et, d'autre part, le monde conçu comme un tout et comme une entité globale sont articulés réciproquement en tant que pôles nécessaires de ce qui est – ou de ce qui devrait être – central d'un point de vue sotériologique actuel.

L'individuoglobalisme articule le continuum (et non l'opposition) individu-monde sur le canevas de la distinction binaire qui est centrale pour la religion : l'opposition béni/damné exprimant la différence entre le salut et la damnation. L'individuoglobalisme représente ainsi une forme de programme religieux. Les rapports entre l'« individu » et le « monde » fonctionnent de manière dialogique. Ces deux termes se superposent à la distinction introduite par le code binaire béni/damné du système religieux. Elles ne forment toutefois pas un autre code ou un code secondaire pour le système religieux. Les rapports entre l'individu et le monde sont plus de l'ordre d'une interrelation (individu-monde) que de l'ordre d'une distinction sociosystémique (au sens où nous entendons la distinction système/environnement et la distinction binaire entre les deux éléments opposés composant le code). En se superposant ainsi au code, la paire individu-monde oriente programmatiquement la sélection et l'attribution d'états au sein de la communication religieuse. Les éléments que décrit et observe la communication religieuse sont alors traités en fonction de leur contribution à l'actualisation de l'un des deux pôles du code religieux tant sur le plan de l'individualité que sur celui de la mondialité. La communication religieuse traduit de cette manière tout élément social en fonction de la contribution de celui-ci à l'actualisation tant sur le plan individuel que sur le plan mondial soit du salut, soit de la damnation. Le programme individuoglobaliste pourra

soit composer un humanisme modéré, si ce qui est perçu comme global est l'humanité et si ce qui est perçu comme individuel est la personne humaine, soit composer un vitalisme radical si ce qui est perçu comme global est l'ensemble du vivant et si ce qui est perçu comme individuel s'élargit à toute entité vivante. (Liogier 2004, 81-82)

L'humanisme modéré et le vitalisme radical sont à cet égard les deux expressions et manifestations possibles de la tendance solidariste-universaliste. L'individu et le monde généralisent en les symbolisant les rôles systémiques d'*ego* et *alter*. Puisqu'ils sont impliqués

dans une relation qui renvoie au code religieux et à une référence transcendante fondamentale (c'est-à-dire un fondement sotériologique), ils reproduisent programmatiquement la religion.

Nous avons observé que la communication religieuse en général et la communication bouddhique en particulier, sous l'effet des conditions mondiales, tendent à exprimer des rapports de plus en plus structurés et complexes entre le particulier et l'universel : ces rapports s'expriment de manière dialogique dans les termes de l'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme. Au sein du modèle du champ mondial, les identités de soi sont relativisées en lien avec le genre humain²³ et l'image du monde « communauté mondiale 2 » idéalise les manières dont les soi-êtres humains contribuent – ou devraient contribuer – à l'ordre global du monde. Cette image du monde promeut un type d'humanisme et de mondialisme que nous avons repérés au sein des communications du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana.

Les données appuient la thèse d'une prédominance de la tendance solidariste-universaliste au sein de la communication bouddhique. Par conséquent, nous devrions repérer au sein de celles-ci les facteurs caractéristiques de l'individuoglobalisme. Nous observons que les communications du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana expriment un humanisme modéré au moyen de la symbolisation du soi en tant qu'être humain. La nature de l'être humain est ainsi décrite en des termes spécifiquement bouddhiques qui font appel à l'universalité de chacun des quatre aspects suivant (les quatre nobles vérités) : l'expérience de la souffrance, les causes de la souffrance, la libération de la souffrance et les moyens pour parvenir à la libération. L'individuoglobalisme structure programmatiquement la communication bouddhique en concentrant celle-ci sur les rapports soi-monde au moyen, par exemple, des relations entre la libération-de-soi et de la libération-d'autrui-et-du-monde²⁴.

Tant les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain que les répondants pratiquant la méditation Vipassana conçoivent que la libération ou l'éveil-illumination suppose un processus ayant des conséquences à la fois sur soi-même et sur autrui. Ils soutiennent qu'un individu qui parvient à se libérer des habitudes qui le maintiennent captif a un effet bénéfique

23 Voir l'illustration 1.1, p. 15.

24 Voir chap. 4, sect. 4.6.3.

tant sur lui-même que sur les gens qui l'entourent. Les répondants pratiquant le bouddhisme tibétain, davantage que ceux pratiquant la méditation Vipassana, soutiennent de plus que la libération-de-soi n'est pas le but principal de la pratique bouddhique, mais qu'elle est un moyen pour se mettre soi-même au service de la libération d'autrui et du monde. Peu de répondants perçoivent toutefois le monde dans les termes d'un ensemble composé de toutes les entités vivantes. De ce point de vue, la tendance vitaliste radicale du solidarisme-universaliste est sous-représentée dans les données. Par contre, les répondants formulent généralement l'idée selon laquelle tous les êtres humains sont égaux en ce qu'ils aspirent tous au bonheur, sans égard à leurs caractères distinctifs, et en ce qu'ils souhaitent tous ne pas souffrir. Aussi, les données soutiennent l'idée selon laquelle tous les êtres humains fonctionnent de manière similaire sur le plan mental et psychologique : ils engendrent tous, en fonction de comportement et de réactions semblables, de la souffrance pour eux-mêmes et autrui²⁵. Les universalismes bouddhiques du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana s'appuient sur cette logique commune.

Alors que la méditation apparaît comme un thème commun aux discours de tous les répondants, la compassion est un thème qui est nourri surtout dans les discours des pratiquants du bouddhisme tibétain. Cependant, la formulation double de la libération (libération-de-soi et libération-de-l'autre) est au cœur des conceptions du but des pratiques bouddhiques en général et de la méditation en particulier. Malgré une faible thématization de la compassion dans les communications des répondants pratiquant la méditation Vipassana, nous observons que le rapport à soi et le rapport à l'autre est généralement conçu d'une manière proprement dialogique : soi et autre sont considérés comme interdépendants et ultimement comme non-soi, c'est-à-dire vides de toute substance propre. Les répondants thématisent par ailleurs un « travail sur soi » qu'ils accomplissent grâce aux pratiques et aux rituels bouddhiques. Cela ne semble pas impliquer un culte de la personnalité : cette représentation suggère plutôt que chacun est responsable, d'une part, de sa souffrance et, d'autre part, des moyens à adopter ainsi que de l'effort à fournir pour se libérer de celle-ci.

Il y a des liens entre, d'une part, la relation dialogique entre la libération-de-soi et la libération-d'autrui et, d'autre part, la relation dialogique entre l'individualisme et le

25 Voir chap. 4, en particulier les sections 4.4, 4.5 et 4.6.

mondialisme qui sont tous deux constitutifs de l'individuoglobalisme. Ce sont donc deux relations interreliées. Le bouddhisme engagé et les études portant sur celui-ci considèrent la thématique de la libération-de-soi et de la libération-d'autrui comme centrale à l'engagement bouddhique. Selon Liogier, le bouddhisme engagé est la manifestation la plus accomplie de l'individuoglobalisme bouddhique dans le monde contemporain : il est aussi l'expression la plus avancée de l'occidentalisation et de la mondialisation du bouddhisme²⁶. Toutefois, la relation entre la libération-de-soi et la libération-d'autrui peut prendre forme au sein des représentations bouddhiques sans qu'il soit nécessaire d'impliquer le (concept du) bouddhisme engagé. Les répondants (toutes traditions confondues) ont en réalité très peu fait appel à la catégorie du bouddhisme engagé pour décrire et observer le bouddhisme. L'une des questions que nous pouvons nous poser est de savoir si le bouddhisme engagé est par ailleurs nécessaire pour la description et l'observation du bouddhisme contemporain du point de vue des sciences sociales²⁷.

8.4.1. Origines et développement historiques de l'individuoglobalisme

En prenant en compte la dimension historique de la formation de l'individuoglobalisme, nous situons ce dernier en lien avec les processus et les dynamiques, d'une part, de la mondialisation et, d'autre part, de la formation du bouddhisme dans la société mondiale.

Liogier résume ainsi l'apparition historique de l'individuoglobalisme :

Le culte de l'énergie est la focale essentielle de l'imaginaire individu-global. Cette focale croyante émerge dans les années 1950 dans la rhétorique de la *beat generation*, déjà influencée par le bouddhisme occidentalisé, puis se répand progressivement dans les nouveaux mouvements religieux dans les années 1960 et 1970, à travers les discours sur le sentiment océanique, à travers la généralisation du yoga et d'autres pratiques néo-orientales, et finit par toucher l'ensemble du champ religieux, mais surtout à se diffuser lentement dans la société globale, par la santé, l'alimentation et même le sport. (Liogier 2009a, 141)

Le bouddhisme occidentalisé participe et a participé singulièrement à la formation et à la diffusion de l'individuoglobalisme (Liogier 2009a, 136). Aujourd'hui, le dalaï-lama joue le rôle de leader mondial de l'individuoglobalisme (Liogier 2009a, 146-148). Mais contrairement à ce que Liogier soutient, nous soutenons que la diffusion de

²⁶ Voir chap. 1, sect. 1.6.4.

²⁷ Voir la section suivante.

l'individuoglobalisme ne correspond pas à une homogénéisation des croyances et des pratiques religieuses : l'individuoglobalisme n'est donc pas à strictement parler une « culture croyante » globale (Liogier 2009a). Nous situons l'individuoglobalisme au sein des processus dialogiques de l'universalisation du particularisme et de la particularisation de l'universalisme : de ce point de vue, l'homogénéisation et l'hétérogénéisation constituent tous deux des aspects réciproques de la mondialisation et de la mondialité de la religion ainsi que des religions.

Les développements du bouddhisme dans la modernité et dans la mondialité illustrent à différentes étapes les relations entre l'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme. Dans un premier temps, la différenciation du bouddhisme au sein de la modernité (à partir du début du 19^e siècle jusque dans les années 1950-1960) s'opère en fonction de réactions religieuses par rapport à la formation d'une compréhension globale de la religion ou de ce que devrait être *une* religion. Cette compréhension est basée principalement sur ce qu'est ou sur ce que devrait être le christianisme dans la modernité (Beyer 2007). Cette phase de la particularisation de la religion au sein du bouddhisme moderne en cours de développement donne forme à des tendances modernistes et traditionalistes qui, toutes deux, promeuvent des cadres interprétatifs de ce que sont et de ce que devraient être les programmes principaux du bouddhisme dans la modernité.

Nous assistons depuis les années 1950 et 1960 à la formation d'un bouddhisme au sein duquel les acteurs prennent de plus en plus conscience de la mondialité de la société, en général, et du bouddhisme, en particulier. La conceptualisation d'un « bouddhisme mondial » se superpose aux – ou dépasse – les bouddhismes moderniste et traditionaliste. Ce bouddhisme mondial est transversal en ce qu'il englobe toutes les confessions bouddhiques particulières (d'écoles, de courants, de traditions, etc.). Il reflète la construction d'imaginaires et d'idéaux bouddhiques mondialisés. Nous ne considérons donc pas le bouddhisme contemporain comme un bouddhisme occidental ni comme un bouddhisme occidentalisé. La modernité et la modernisation ont été, à une époque qui n'est pas si lointaine, massivement pensées de manières occidentalocentrique et européocentrique. Le concept du « bouddhisme mondial » (ou « mondialisé ») reconsidère le développement du bouddhisme dans la modernité ainsi que dans la mondialité en prenant en compte les variations qui ont lieu et qui

ont eu lieu localement en dehors de l'Occident²⁸. À cet égard, le bouddhisme engagé semble utilisé pour unifier diverses formes bouddhiques contemporaines par-delà les particularismes bouddhiques observables.

L'individuoglobalisme est tout d'abord dérivé à partir – et est ensuite coproduit au sein – du processus dialogique de l'universalisation du particularisme et la particularisation de l'universalisme : il apparaît à un tournant historique du développement du bouddhisme. Le bouddhisme agit – et continue significativement d'agir – comme l'une des sources principales du programme religieux individuoglobaliste, lequel exerce désormais une influence transversale sur la société. De ce point de vue, la différenciation de la religion et des religions dans la société mondiale a pour conséquences la formation d'une idéologie englobante d'origine religieuse qui influence de plus en plus la communication non religieuse au sein d'autres systèmes sociaux. Cette « diffusion » inclut la possibilité que la communication religieuse ne s'observe plus comme telle et qu'elle substitue, entre autres, la spiritualité à la religion. L'individuoglobalisme peut sous ces conditions être légitimé au sein de systèmes sociaux non religieux sans que sa fonction religieuse implicite mette à mal les opérations de ces autres systèmes. Liogier définit l'individuoglobalisme dans les termes d'une culture croyante et Robertson envisage le champ mondial principalement dans les termes d'une culture mondiale : la religion est ainsi légèrement écartée de l'analyse. Nous analysons l'individuoglobalisme en termes spécifiquement religieux parce que, en définitive, l'individuoglobalisme représente un aspect programmatique du système religieux qui peut être instrumentalisé par d'autres systèmes sociaux. En effet, le processus d'harmonisation et de pacification des pôles de l'individualité et de la mondialité que propose l'individuoglobalisme ne peut être efficace que parce qu'il est religieux. Le continuum individu-monde peut se superposer aux codes de différents systèmes sociaux, mais il ne se substitue jamais à ces derniers : il n'introduit pas une distinction (sur le plan du code ou de la différence système/environnement), mais une orientation. Cette orientation est en dernière analyse plus apparentée avec une perspective sotériologique (avenir et salut des individus ainsi que du monde) qu'avec toute autre perspective non religieuse. L'individuoglobalisme est efficace, car il généralise le problème de base de la religion (le fondement de la contingence) de manière à le rendre significatif sur d'autres plans non religieux : le duo

28 Voir chap. 1.

individu-monde remplit alors une fonction qui dissimule l'opposition sotériologique qui est au centre de la religion. L'individuoglobalisme substitue (presque) l'immanence à la transcendance : l'individu et le monde expriment et manifestent mutuellement la réalité d'une référence transcendante fondamentale.

La mondialisation est désormais coextensive de l'individuoglobalisme : ce sont deux relations dialogiques qui s'interpénètrent. L'individualisation de la mondialité et la mondialisation de l'individualité caractérisent, dans un rapport sotériologique, l'individuoglobalisme que le bouddhisme contribue à systématiser et à institutionnaliser. La malléabilité et l'adaptabilité de l'individuoglobalisme font de ce dernier un programme bouddhique et religieux qui a de l'influence dans la société mondiale.

8.5. Bouddhisme engagé

Nous poursuivons ici la discussion sur la pertinence de la catégorie du bouddhisme engagé aux fins de l'interprétation, de l'analyse et de l'observation du bouddhisme contemporain²⁹. Il y a plusieurs liens à établir entre le bouddhisme engagé, l'individuoglobalisme et le programme religieux. Les images du monde et les idéologies telles que les envisagent respectivement Robertson et Liogier sont principalement, mais non exclusivement, d'un ordre sociopolitique, car elles impliquent des considérations à propos de la structuration des relations de pouvoir entre diverses entités : l'être humain, l'humanité, la société et le système des sociétés selon Robertson, l'individu et le monde selon Liogier. La politique, en tant qu'organisation et exercice du pouvoir au sein d'un système social donné, est étroitement associée avec les manières dont la communication bouddhique est légitimée, authentifiée et autorisée. En ce sens, le concept de média de pouvoir intègre une fonction politique dans tout système social.

Le bouddhisme engagé et l'individuoglobalisme sont étroitement reliés, selon Liogier qui affirme que le bouddhisme engagé représente l'une des formes sociales religieuses les plus représentatives de l'individuoglobalisme dans la société mondiale. Par conséquent, nous observons le bouddhisme engagé non pas juste comme un mouvement social religiobouddhique, mais aussi comme un programme religiobouddhique. Le bouddhisme

29 Voir chap. 1 et 7.

engagé représente une perspective à la fois sur le bouddhisme et sur le monde, sur les relations entre le bouddhisme et son environnement. Explicitement, le bouddhisme engagé cherche à poser au centre de la communication bouddhique des questions et des problèmes qui ne sont pas expressément religiobouddhiques et qui sont de l'ordre de l'économie, de la politique ou du droit, par exemple. Le bouddhisme engagé ne cherche pas à « dédifférencier » le bouddhisme par rapport à l'environnement de celui-ci : il ne cherche pas à devenir ni l'économie, ni la politique, ni le droit. Non plus ne cherche-t-il pas à « bouddhiciser » la société. Le bouddhisme engagé ne vise pas tant à structurer le social en fonction du programme bouddhique. Il vise davantage à augmenter la portée de la communication bouddhique sur et dans le monde. Le bouddhisme se « rapproche » ainsi d'autres sphères sociales différenciées. Ce rapprochement s'apparente, d'un point de vue weberien, au passage d'un bouddhisme mystique de type extramondain à un bouddhisme mystique de type intramondain³⁰. Le bouddhisme engagé ne désinstitutionnalise pas le bouddhisme, au contraire. Il contribue plutôt à la fortification de la différence bouddhique par rapport à d'autres domaines sociaux non religieux. Il met en effet l'accent sur la pertinence du bouddhisme au sein de sphères qui ne sont pas reconnues habituellement comme religieuses ou bouddhiques. En légitimant la pertinence du bouddhisme au sein de ces sphères non bouddhiques, le bouddhisme engagé reproduit la différence bouddhisme/non-bouddhisme. Il suppose tout en la renforçant la différenciation d'autres domaines du social³¹.

La dimension sotériologique du bouddhisme engagé (à la suite de notre analyse concernant l'individuoglobalisme) implique les pôles de l'individualité et de l'altérité-mondialité sous la forme de la recherche double de la libération-de-soi et de la libération-d'autrui-et-du-monde. L'un et l'autre pôle peuvent être articulés de diverses manières selon un continuum conscience individuelle-conscience sociale. Il existe donc des variations programmatiques au sein du bouddhisme engagé. Le bouddhisme engagé et l'individuoglobalisme ne sont pas strictement reliés. D'une part, le bouddhisme engagé n'est pas une condition nécessaire pour la production de l'individuoglobalisme. D'autre part, l'individuoglobalisme ne se manifeste pas, au sein du bouddhisme, uniquement sous l'apparence du bouddhisme engagé. Diverses formes bouddhiques « non engagées »

30 Voir chap. 1, sect. 1.6.3.

31 Voir Beyer (2007, 182) au sujet de la dédifférenciation religieuse (de l'islam) dans la société mondiale.

reproduisent l'individuoglobalisme. L'individuoglobalisme est un programme religieux général qui est mis à contribution au sein de systèmes non religieux par l'intermédiaire du modelage mutuel : ce modelage relativise les particularismes et les universalismes religieux.

Par ailleurs, l'analyse des données empiriques montre que la communication bouddhique peut exprimer des relations du type individu-monde et libération-de-soi-libération-du-monde sans que le bouddhisme engagé ne soit ni supposé ni impliqué dans la description ainsi que dans l'auto-observation de la réalité sociale du bouddhisme. Cette communication bouddhique ne thématise pas le bouddhisme engagé. Je mets ainsi en question la pertinence de la catégorie du bouddhisme engagé pour l'interprétation des données. Dans le contexte, je ne considère pas celle-ci comme un concept heuristique pour la description et l'observation du bouddhisme.

Nous pouvons objecter que l'individuoglobalisme est plus irréel et abstrait que le bouddhisme engagé. Les répondants ne thématisent d'aucune manière l'individuoglobalisme. Ce dernier est un concept issu de l'observation sociologique de la réalité sociale de la religion et des religions. Nous pourrions donc mettre à contribution le bouddhisme engagé en considérant celui-ci comme une généralisation issue de l'observation. Toutefois, en comparaison de l'individuoglobalisme, le bouddhisme engagé est fortement thématisé dans des milieux bouddhiques autres que ceux dans lesquels les données de cette thèse ont été produites. Plusieurs individus et organisations se reconnaissent comme des acteurs du bouddhisme engagé. Les études du bouddhisme (engagé) reproduisent sur le plan scientifique la réalité sociale de cette forme bouddhique. Je ne mets en question que l'argument des apologistes du bouddhisme engagé selon lesquels le bouddhisme engagé est une catégorie nécessaire pour la compréhension des développements modernes et actuels du bouddhisme dans le monde. Cet argument pose pour ainsi dire qu'en dehors du bouddhisme engagé, il n'y aurait ni salut individuel et mondial, ni accomplissement ultime de l'évolution historique du bouddhisme.

Nous ne pouvons nier que le bouddhisme engagé constitue une réalité sociale importante au sein du champ bouddhique mondial. Mais les manières dont les apologistes (pratiquants ou chercheurs) du bouddhisme engagé légitiment ce dernier me semblent plus correspondre à une rhétorique appuyant un idéalisme religiobouddhique. Les définitions et

les descriptions du bouddhisme engagé incluent plusieurs formes bouddhiques de l'Asie de l'Est, bien que celles-ci manifestent des contradictions par rapport à ce que représente ou par rapport à ce que devrait représenter un programme bouddhique engagé³². Malgré cela, en raison de ses effets structurants sur le social et en vertu de son institutionnalisation, le bouddhisme engagé est plus qu'un simple discours : je propose ainsi de le concevoir comme un *programme religieux mobilisateur au sein d'un mouvement social religiobouddhique*. Ce programme bouddhique se réfère centralement à la distinction binaire introduite par le code bouddhique *nirvāṇa/saṃsāra*. Il ne superpose pas à ce dernier des codes secondaires. Plutôt, au code bouddhique sont superposés des continuums (individu-monde, libération-de-soi-libération-du-monde, conscience individuelle-conscience sociale) qui constituent des structures référentielles à partir desquelles les sélections opérées au sein de la communication bouddhique sont orientées. Le bouddhisme engagé est ainsi une *orientation* et une *perspective* du bouddhisme à la fois par rapport à lui-même ainsi que par rapport à son environnement. Toute communication bouddhique ne reproduit pas nécessairement la communication bouddhique engagée. Pour que cela soit le cas, une autodescription et une observation de la communication bouddhique en tant que communication bouddhique engagée sont nécessaires. Cette autodescription et cette observation impliquent la reconnaissance de la spécificité programmatique et sociétale du bouddhisme engagé : la spécificité du bouddhisme engagé se conceptualise donc dans les termes d'un *programme religieux mobilisateur au sein d'un mouvement social religiobouddhique*. L'absence du bouddhisme engagé dans les données empiriques nous amène donc à conclure que la réalité sociale du bouddhisme engagé n'englobe pas la mondialité bouddhique comme certains observateurs le pensent.

8.6. Formes de la religion, des religions et du bouddhisme dans la société mondiale

L'objectif de cette section consiste à situer le système bouddhique et les formes bouddhiques que nous avons analysés et observés précédemment par rapport à la formation de la religion et des religions dans la société mondiale. La question principale est ainsi de mieux saisir les formes que le bouddhisme prend sous l'influence des conditions mondiales contemporaines. Cela implique nécessairement de considérer les formes que la religion et les religions

32 Voir chap. 1, sect. 1.6.3.

prennent dans ce contexte et d'examiner les manières dont les formes sociales de la religion, des religions et du bouddhisme s'interpénètrent. L'un des corollaires de l'argument qui suit est : parce qu'elles traitent de *types* plutôt que de *formes*, les typologies courantes portant sur le bouddhisme contemporain³³ font l'impasse sur les processus sociaux de base de la différenciation et de la formation du bouddhisme dans la société mondiale. Le concept de la mondialité bouddhique défie et enrichit les perspectives sur le bouddhisme mondial(isé) ainsi que sur la mondialisation du bouddhisme. Au cœur de ce concept se trouve l'idée selon laquelle la religion et les religions, en général, et le bouddhisme, en particulier, sont et ont été des dimensions de la mondialisation. La religion, les religions et le bouddhisme ne sont pas des vestiges d'une période révolue ni des « victimes » d'une mondialisation entendue fréquemment comme un processus d'accroissement de l'intégration économique du monde.

8.6.1. Le modèle de la religion dans la société mondiale

Le modèle prédominant pour la formation de la religion dans la société moderne est largement tributaire du christianisme qui s'est développé après le 16^e siècle³⁴. Dans le contexte de la mondialisation, les réactions locales par rapport au modèle religieux chrétien et les appropriations de celui-ci ne doivent pas être comprises seulement comme des conséquences de la formation de la religion : elles sont un aspect intégral du développement du système religieux mondial. Dans le cadre de la différenciation fonctionnelle de la société, tous les systèmes sociaux sont coproduits. Ces derniers accentuent la différenciation de la société en se reproduisant chacun de manière autoréférentielle. Aussi chargée de représentations occidentalocentriques et européocentriques qu'elle soit, les concepts de religion et de religions du monde ne constituent pas nécessairement, dans les circonstances mondiales actuelles, des catégories colonialistes, impérialistes, unilatérales et hégémoniques : « *The religious domain can be seen to have become more truly globalized than it has ever been: a universal model that gains its reality only through concrete particularizations, none of which can claim to serve as the clear and dominant standard for the others.* » (Beyer 2007, 184) L'apparition d'autres religions reconnues comme telles, comme l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam, est concomitante de la particularisation à grande échelle de structures

33 Voir chap. 1, sect. 1.6.

34 Je développe, dans cette section, quelques-uns des éléments présentés dans la revue de la littérature (chap. 1, sect. 1.2).

religieuses que le christianisme a institutionnalisées initialement. L'universalisation de chacun de ces particularismes contribuent, réciproquement, à la transformation d'un modèle implicite de la religion dans la société mondiale.

La question de décider ce qui compte (ou ce qui doit compter) comme de la religion ou comme l'une des religions peut être traitée subjectivement du point de vue des caractéristiques qui semblent essentielles à toute forme religieuse. Cette approche relève toutefois plus de la religion elle-même que de l'observation scientifique de la religion. Du point de vue sociologique, les essences sont le produit d'un processus de réification visant à fonder la contingence du monde : les religions contribuent toutes à la construction du champ religieux et les essences qui leur sont attribuées, pour les différencier, sont des variations dialogiques. C'est dans le contexte de ce dialogue au sein de la société mondiale que les variations sont potentiellement posées comme des essences (Beyer 2007, 175). Les formes religieuses du monde contemporain tendent à manifester de manière variée ce que nous avons analysé au moyen des concepts suivants : référence transcendante fondamentale, communications religieuses centrales, codes, programmes religieux, différenciation fonctionnelle et formes sociales (parmi lesquelles les organisations religieuses jouent le rôle le plus important). Simultanément à l'institutionnalisation de la religion par l'intermédiaire des organisations, nous assistons à l'accentuation du caractère volontaire ou électif de la religion (Beyer 2007, 173). Les formes de la religion, en général, et du bouddhisme, en particulier, correspondent ainsi dans une large mesure à des variations programmatiques internes au sein du système religieux mondial.

Le bouddhisme relativise l'importance d'une référence transcendante fondamentale dans la mesure où le dharma et le *nirvāṇa* se substituent à la croyance en une divinité (soit sous la forme d'un Dieu unique comme dans les monothéismes, soit sous des formes monistique, polythéiste ou hénothéiste dont l'hindouisme fournit des exemples). Bien que des bouddhistes et certains des répondants considèrent diverses figures, tels les bouddhas et les *bodhisattva*, comme des êtres spirituels possédant des pouvoirs particuliers, la spécificité de la communication bouddhique actuelle réside moins dans la relativisation de la référence transcendante fondamentale que dans la formation sociale du bouddhisme. Selon Beyer (2007, 178-180), l'une des caractéristiques du bouddhisme contemporain correspond au fait

que celui-ci ne dépend que très peu, d'une part, du sentiment d'appartenance des personnes par rapport à une organisation et, d'autre part, de l'identification des personnes en tant que bouddhistes. L'analyse des données empiriques soutient cet argument. Cet état de fait reflète par ailleurs des dynamiques et des conditions postwestphaliennes qui se généralisent progressivement à l'ensemble de la réalité sociale de la religion (Beyer 2012).

Ce sont des approches diverses concernant l'orthodoxie, l'orthopraxie, l'authenticité et l'autorité qui soutiennent l'unité programmatique du bouddhisme. Certaines approches promeuvent de manière inclusiviste et relativiste divers enseignements et diverses pratiques qui sont tous considérés comme des moyens justes pour atteindre l'éveil. D'autres approches mettent en avant des critères stricts quant aux contenus qui sont admissibles dans la communication bouddhique : cela nourrit un type d'exclusivisme. Tels que nous les observons, le bouddhisme tibétain et la méditation Vipassana sont respectivement représentatifs de ces deux approches. Le dalaï-lama et Goenka, respectivement, assurent la réflexivité, l'unité et la différenciation de ces deux formes de la communication bouddhique : leurs rôles d'autorité ne reposent pas sur – et n'ont pas nécessairement pour conséquence – l'identification des personnes comme bouddhistes.

Le monachisme bouddhique tend par ailleurs à devenir de moins en moins nécessaire pour le maintien et la reproduction de l'unité du bouddhisme. Goenka exprime de la gratitude envers le *saṅgha* birman et le dalaï-lama est un moine qui encourage les autres membres de la communauté monastique à fournir des efforts pour préserver ainsi que transmettre le bouddhisme. Malgré cela, le bouddhisme contemporain parvient à se systématiser au sein d'une sphère « laïque » qui est de moins en moins contrôlée par le monachisme (cela est toutefois plus le cas de la méditation Vipassana que du bouddhisme tibétain).

« Even a weak Buddhist monasticism seems to be enough to maintain the institutional identity of the religion and to allow lay people to engage in such non-exclusive behavior as belonging to Buddhist organizations but rarely participating [...], participating in Buddhist ritual on an "as-needed" basis, engaging in Buddhist practice without even considering oneself a Buddhist, and creating a variety of new religions which incorporate much that is Buddhist without necessarily even identifying as Buddhist. » (Beyer 2007, 179)

Les identités bouddhiques individuelles et l'appartenance à une organisation bouddhique ne constituent pas des conditions nécessaires pour la reproduction de l'orthodoxie et de

l'orthopraxie. Les répondants attestent qu'il est possible de croire dans – ou de pratiquer – le dharma sans appartenir à une organisation bouddhique ainsi que de croire dans – ou de pratiquer – le dharma sans être bouddhiste. L'analyse des manières dont les répondants abordent le bouddhisme montre que la religion est avant tout une question d'expérience et de choix individuels ainsi que de liberté de religion (ou de non-religion). L'électivité de la religion est, dans le contexte bouddhique de la méditation Vipassana et du bouddhisme tibétain, fortement appuyée par les voix des répondants et des leaders.

8.6.2. La forme au-delà du type, ou comment surpasser les typologies

La thèse du système bouddhique mondial ne correspond pas à une approche typologique. Elle ne vise pas à rendre compte du bouddhisme contemporain au moyen de types ni à examiner les typologies actuelles du bouddhisme selon une perspective typologique d'un niveau supérieur (une soi-disant « métatypologie »). Nous avons mis à profit une approche typologique afin de rendre compte des manières dont le programme religieux individuoglobaliste fonctionne par l'intermédiaire du bouddhisme tibétain et de la méditation Vipassana. Les thèses d'un système religieux mondial et d'un système bouddhique mondial reposent sur l'idée selon laquelle la différenciation fonctionnelle de la société engendre des distinctions système/environnement. Ce ne sont pas tant les produits de cette différenciation qui nous intéressent que les modes de celle-ci. Nous pouvons certes en identifier les produits, mais ce sont surtout des variations programmatiques concernant l'« art » de faire la différence religieuse dans la société qui retient notre attention. La particularisation de la religion sous la forme de religions ne correspond pas principalement à une sous-différenciation fonctionnelle du système religieux mondial : la pluralité des religions au sein du système religieux est davantage le produit de processus communicationnels qui thématisent des substances et des identités.

Pour décrire sociologiquement des types, il est nécessaire de réintroduire l'identification dans la communication scientifique. Or les codes, les programmes, les communications centrales et les médias de pouvoir sur lesquels nous portons notre attention visent au premier chef à rendre compte de la différence. Par contre, nous devons reconnaître que c'est à partir de la différence que l'identité peut se – ou être – constituée (Beyer 2006, 90). Il y a diverses manières de décrire la diversité du bouddhisme. Nous pouvons utiliser les

dénominations Vajrayāna-bouddhisme tibétain, Zen, Theravāda et Mahāyāna, entre autres; nous pouvons conceptualiser des développements historiques que nous désignons par bouddhisme canonique, bouddhisme classique, bouddhisme historique, bouddhisme moderne-moderniste, bouddhisme moderne-traditionaliste et bouddhisme « mondial(isé) »; nous pouvons utiliser le modèle des « deux bouddhismes » (bouddhisme ethnique/bouddhisme des convertis); ou nous pouvons faire appel à d'autres typologies du bouddhisme contemporain.

En qualifiant les programmes bouddhiques, plutôt qu'en cherchant à déterminer des caractéristiques substantives relativement aux variations bouddhiques observées, nous ne faisons pas l'économie de traiter des essences qui sont thématiques dans la communication religieuse : celles-ci jouent un rôle important du point de vue des répondants quant à la compréhension et la légitimation du bouddhisme. L'observation sociosystémique met au jour des relations d'ordre programmatique au sein de la communication bouddhique. Par le fait même, elle relativise – et considère comme contingents et conditionnées – les perspectives fondamentales adoptées par les répondants : la fonction sotériologique est nécessaire pour que la communication bouddhique ait lieu. Nous catégorisons certes les variations programmatiques au sein du bouddhisme au moyen de types étrangers à la théorie des systèmes sociaux. Mais ces types ne désignent pas tant des réalités sociales distinctes (comme la plupart des typologies semblent le laisser croire) que des manières assez équivalentes de produire la réalité sociale du bouddhisme.

Par ailleurs, il importe de remarquer que nous n'avons pas décrit les programmes bouddhiques en fonction des identités religieuses, ethniques, culturelles ou autres des individus participant à la communication bouddhique. Nous n'avons, au plus, qu'établi des associations entre, d'une part, certaines manières de faire ainsi que dire le bouddhisme et, d'autre part, des conditions particulières de produire le bouddhisme. Ces conditions sont potentiellement attribuables à des identités. Mais, au risque de nous répéter, les identités individuelles (ne pas confondre avec les rôles personnels) ne sont pas intrinsèquement constitutives de la fonction religieuse au sein du système religieux. Cette approche sociologique ne rejette pas l'identité (ou l'identification) ni la valeur heuristique des

typologies, mais propose de considérer avant toute chose la différence et la différenciation comme des éléments de base pour la compréhension de la société.

8.7. Conclusion du chapitre VIII

La réalité sociale du bouddhisme ne dépend pas nécessairement de l'identité bouddhique individuelle ni même des déclarations d'appartenance à une organisation bouddhique. Nous pourrions penser qu'il est toutefois nécessaire, sinon utile, que des organisations se déclarent explicitement comme bouddhiques afin que le bouddhisme soit observable en tant que religion institutionnalisée. Je soutiens que l'institutionnalisation du bouddhisme ne dépend pas nécessairement des identités institutionnelles : il n'est pas nécessaire que toutes les organisations reconnues implicitement ou explicitement comme bouddhiques doivent (ou devraient) se déclarer comme telles.

L'organisation Vipassana est exemplaire à cet égard : elle contribue à systématiser et à institutionnaliser ce que nous considérerons sociologiquement comme de la communication bouddhique. Dans ce contexte, le fait que l'organisation Vipassana promeut une « politique » de la négation du bouddhisme contribue plus à la reproduction du bouddhisme qu'à son déclin sur le plan social³⁵. Mon argument n'est peut-être valable que parce qu'il existe encore d'autres organisations qui institutionnalisent explicitement le bouddhisme et qui fournissent de cette manière des cadres de référence pour l'observation du bouddhisme. Une désinstitutionnalisation du bouddhisme à toutes les échelles pourrait avoir pour conséquences la dissolution de la différence bouddhique dans le social. Mais dans les conditions actuelles, le modèle mondial pour le bouddhisme est suffisamment efficace et observable pour que des « exceptions », comme l'organisation Vipassana, contribuent plus à confirmer qu'à infirmer la règle sociologique.

35 Pour que le bouddhisme soit reconstruit et reproduit, il importe surtout que l'appartenance (individuelle ou organisationnelle) au bouddhisme soit tout simplement débattue, mise en question, niée ou réfutée. Ces modes du questionnement, de la négation ou de la réfutation font généralement appel à des communications autoréférentielles et différenciées reconnues comme bouddhiques dans d'autres milieux. Dans la mesure où la contestation ou la réfutation du bouddhisme est récurrente, celles-ci participent paradoxalement à l'affirmation de la différence bouddhique, même au sein des énoncés soutenant le contraire. Une négation *implicite* du bouddhisme poserait un problème d'un autre ordre : la convergence de la communication bouddhique pourrait généralement être remise en question. Mais cela n'est pas (encore) le cas.

La mondialité bouddhique est un concept qui est applicable, d'une part, à la mondialisation et à la mondialité ainsi que, d'autre part, à la religion en général et au bouddhisme en particulier. Par conséquent, le concept de la mondialité bouddhique implique une rétroaction et une réflexivité du bouddhisme par rapport à lui-même. Le bouddhisme est à la fois une forme religieuse mondialisée et un agent au sein des processus de la mondialisation, de la formation de la mondialité ainsi que de la structuration d'un modèle mondial pour la religion. L'application de la théorie des systèmes sociaux à la mondialisation et à la mondialité vise ultimement à rendre compte de l'influence du bouddhisme sur les processus en fonction desquels *tout* phénomène social contemporain est à la fois un « sujet » et un « objet » de la mondialité ainsi que de la mondialisation. Le concept de la mondialité bouddhique est un corollaire de la thèse d'un système bouddhique mondial : il réintègre la religion et le bouddhisme au sein même de la mondialisation. Il met en valeur la « contribution mondiale » de la différence religiobouddhique dans la production de la communication religieuse. Il souligne aussi l'influence – aussi marginale ou alternative qu'elle soit – de cette différence sur les communications au sein d'autres systèmes sociétaux mondialisés.

CONCLUSION

Apprendre à détourner les yeux de soi-même pour voir beaucoup de choses,
– cette dureté est nécessaire à tous ceux qui gravissent des montagnes.

– Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*

En 1974, dans le cadre d'une exposition à la Galeria Bonino de New York, l'artiste d'origine sud-coréenne Nam June Paik (1932-2006) – instigateur du mouvement « art vidéo » – crée un montage qu'il intitule *TV Buddha*. Ce montage présente une statue du Bouddha qui est placée face à un poste de télévision. Une caméra vidéo filme le Bouddha de face et la vidéo enregistrée est diffusée en temps réel sur l'écran. Le Bouddha se contemple-t-il lui-même, au sens propre, ou médite-t-il sur le caractère illusoire et non substantif de la réalité, c'est-à-dire, au sens figuré, sur le *buddha* en tant qu'éveil? Mais qui donc « contemple » cette scène? En définitive, ce ne sont ni la caméra ni le Bouddha, mais c'est le spectateur qui, entraîné dans une chaîne de relations où il est inexorablement impliqué, devient acteur et observateur d'une réalité paradoxale. Ultérieurement, lors de l'exposition *Projekt 74*, à Cologne, Nam June Paik s'est substitué lui-même en personne à la statue du Bouddha, suggérant ainsi que le créateur et le spectateur n'occupent pas une place absolue, immuable et essentielle à partir de laquelle ils peuvent observer la réalité. En définitive, « créateur » et « spectateur » sont interchangeables : ils sont les rôles éphémères et contingents d'une communication qui doit sans cesse se renouveler. D'autres montages de Nam June Paik ont présenté des statues du Bouddha faisant face à des postes de télévision inertes, brisés et décrépits, ou se faisant face mutuellement. Une exposition permanente de la collection Stuart, à la University of California, San Diego, fait voir plusieurs variations de *TV Buddha*. Intitulée *Something Pacific*, l'installation extérieure est située aux portes du *Media Center* de l'université et provoque une réflexion sur le temps : « *Something Pacific's outdoor and indoor sections use the video medium to contrast two very different experiences of time – one involving extended*

contemplation and the other instantaneous reaction. More importantly, the scattered ruins of televisions offer a cautionary tale for those entering the Media Center. » (Stuart Collection – UC San Diego 2012)

Ce montage artistique constitue probablement l'une des meilleures façons d'illustrer ce qui est impliqué par l'observation de la réalité sociale du bouddhisme dans la société mondiale. Le bouddhisme tel qu'il se prête à l'observation est un bouddhisme construit – déconstruit et reconstruit – tel un montage artistique qui comprend à la fois une part créative consciemment assumée et une part implicite attribuable à des conditions, des contextes et des circonstances qui englobent et dépassent le créateur. Le créateur se fait acteur et observateur de sa propre scène et tente, malgré tout, de trouver un point de vue à partir duquel il peut communiqué, c'est-à-dire introduire dans le monde une différence qui permettra à son acte d'expression d'être reconnu et compris. La réalité sociale de *TV Buddha* se situe au premier chef à l'interface entre l'art et les médias de communication de masse basés sur la technologie. Le bouddhisme dans la société mondiale est également médiatisé et médié. Il se vit, sous certaines conditions, comme une réalité médiatique s'inscrivant dans deux horizons temporels complémentaires. Tel le *TV Buddha*, le bouddhisme médiatisé et médié projette l'acteur ainsi que l'observateur (l'observateur étant tout simplement un acteur réflexif) dans une double chronologie : l'une va vers le futur et soutient la production incessante de nouveautés au quotidien; l'autre va dans le sens opposé et est le vecteur de la production constante du vieux ainsi que de la décrépitude. Continuellement, la nouvelle information côtoie la vieille non-information (Moeller 2006, 135). Le bouddhisme, constitué en tant que point focal de la production d'information et de non-information, est le lieu d'une communication bouddhique à l'interface de la communication médiatique de masse. La réalité sociale du bouddhisme se vit et s'observe alors comme quelque chose permettant de relier l'expérience de la complexité du monde et de la profusion de l'information avec une forme religieuse redondante gérant à sa manière un équilibre entre la nouveauté et l'ancienneté. L'actualité médiatique même de *TV Buddha*, malgré la statue du Bouddha et le poste de télévision qui sont tous deux en ruines, réconcilie paradoxalement l'opposition entre l'« ancien » et le « moderne », le « vieux » et le « nouveau ». En ce sens, le bouddhisme modelé sur les médias de masse concourt à harmoniser l'historicité d'une tradition religieuse avec la contemporanéité de l'expérience de cette tradition.

L'analogie entre l'observation sociosystémique du bouddhisme et *TV Buddha* ne se résume toutefois pas uniquement aux domaines des médias de masse et des arts. La thèse d'un système bouddhique fonctionnellement différencié au sein de la religion, en particulier, et de la société mondiale, en général, est, tel *TV Buddha*, un « montage » à la fois empirique et théorique visant à expliciter certains des processus et des contextes, certaines des conditions et des circonstances qui ont conduit et qui conduisent le bouddhisme à être et à se formé comme tel. En définitive, ce n'est pas un bouddhisme « tel qu'il est » qui est, d'une part, autodécrit par les répondants, par les discours de Goenka et du dalaï-lama et qui est, d'autre part, observé au moyen d'un appareil théorique spécialisé. En employant la théorie des systèmes sociaux, j'ai cherché à « voir » le bouddhisme à partir de différentes perspectives. La théorie des systèmes sociaux ne propose pas une interprétation prédéterminée des phénomènes qui se soumettent ou qui sont soumis à l'observation : ce sont plutôt des paramètres d'observation malléables qui sont employés pour saisir le « sens » des objets et des phénomènes observés. Tout au long de cette thèse, j'ai cherché à saisir le sens des distinctions qui ont été introduites par divers acteurs et observateurs concernant les modes de la différenciation du bouddhisme au cours de différentes périodes – principalement la période courante de la mondialisation.

Pour répondre à la question centrale « Qu'est-ce qui *fait* la spécificité du bouddhisme contemporain? », notre parcours intellectuel au fil des huit chapitres de la thèse n'a pu échappé aux diverses tentatives de thématization et de catégorisation avancées par la recherche antérieure ainsi que par les données empiriques. Tout exercice visant à observer le bouddhisme se doit nécessairement de prendre en compte le fait que l'objet sous observation, le « bouddhisme », est une (re)construction moderne attribuable à des conditions sociales (religieuses, scientifiques et politiques, entre autres) particulières. Toute observation des variations au sein du « bouddhisme » ne peut faire l'économie de l'histoire de la connaissance de celui-ci. Le bouddhisme (comme phénomène) et le « bouddhisme » (comme concept) n'étaient pas nécessaires historiquement, tout comme la « religion » ne l'a pas été. Cependant, les circonstances de l'évolution sociale ont conduit au cours de la modernité à la formation de systèmes fonctionnels différenciés constitutifs, aujourd'hui, d'une société mondiale qui n'est pas (et qui n'a jamais été) consensuelle. Autrement dit, ni la société ni l'observation de celle-ci ne sont respectivement une manifestations et une représentation de

l'identité. La théorie des systèmes sociaux ne présuppose pas une unité sociale intrinsèque qui serait l'objet de processus de diversification. Elle soutient plutôt que la différenciation – le processus de créer des distinctions – est sous-jacente à la formation de l'unité. Autrement dit, c'est sur la base de la différence que l'apparence de l'unité est produite : l'identification dépend de la différenciation et non l'inverse. C'est selon cette perspective que j'ai soutenu l'idée selon laquelle plusieurs observations de la spécificité du bouddhisme contemporain ont présupposé ou explicités des critères (dont l'identité et l'ethnicité) qui font l'impasse sur le caractère *religieux* distinctif de la communication bouddhique contemporaine.

L'observation sociosystémique du bouddhisme ne peut échapper à sa propre contingence et à son propre contexte. Le « montage » évoqué par *TV Buddha* coïncide avec le fait que la thèse ne soutient pas, techniquement, la réalité d'un système bouddhique existant nécessairement dans tous les contextes de la société mondiale. Je ne peux, tout au plus, émettre l'idée selon laquelle l'analyse des données empiriques (qui ont été précisément produites aux fins de la recherche) renforce la plausibilité de la (re)production d'une communication bouddhique autoréférencielle et différenciée au sein des données. Je pose la réalité d'un système bouddhique uniquement à partir des manifestations de la systématique qui a été observée au sein de cette communication bouddhique. Des recherches ultérieures, qui utiliseront des paramètres d'observation similaires, pourront soit montrer que cette systématique est si particulière aux données qu'elle ne peut en réalité être considérée comme telle (la généralisation sociologique ne serait donc plus possible), soit montrer que le code primaire, les codes secondaires, les programmes, les communications centrales et les médias de pouvoir mis au jour par la présente analyse sont applicables et adaptables dans d'autres contextes (contribuant ainsi à une induction sociologique).

La scène du *TV Buddha* elle-même ou la contemplation de celle-ci mène presque inévitablement à une réflexion portant sur le statut de l'observateur et sur la possibilité d'observer l'observateur. Les observations que je mets de l'avant et qui soutiennent l'idée selon laquelle *la spécificité du bouddhisme contemporain peut avantageusement être considérée du point de vue fonctionnel de la communication* ne font pas l'économie de distinctions implicites. Toute observation crée un objet observé en opposition à quelque chose qui n'est pas observé (voir chap. 5, sect. 5.4. de cette thèse). La méthodologie de la recherche

pose l'hypothèse d'un bouddhisme qui puisse être différencié du non-bouddhisme : la littérature bouddhique, la littérature scientifique sur le bouddhisme ainsi que les contextes de la recherche en Inde attestent la plausibilité de cette hypothèse. En choisissant certains contextes particuliers au sein desquels j'ai accompli une recherche ethnographique et en ciblant des candidats parmi une population hétérogène, j'ai construit à la fois un « terrain³⁶ » ethnographique et son contraire, c'est-à-dire un « espace non marqué » (Moeller 2006, 69). Au sein de mes observations du bouddhisme, j'ai indiqué un côté de la distinction (le bouddhisme, tels lieux, telles personnes) et j'ai nécessairement exclu un espace non observé. Je ne me prononce donc pas sur les éléments de cet espace non marqué qui n'ont pas été constitués en tant qu'objets de l'observation. Par exemple, je décris souvent la population des répondants au moyen du terme « Occidental ». Cela contribue nécessairement à renforcer l'idée selon laquelle l'« Occident » constitue une réalité distinguable (par rapport à l'« Asie » par exemple). Au sein du groupe « occidental » des répondants, il appert que la plupart d'entre eux sont d'origines religieuses non bouddhiques (certains sont nés de parents « convertis » au bouddhisme). Si nous suivions ici la typologie des « deux bouddhismes », il serait (presque) évident de qualifier les répondants de « bouddhistes convertis ». Je n'ai pas suivi cette piste analytique dans la mesure où je n'ai pas cherché explicitement à distinguer le groupe des répondants par rapport à d'autres groupes de candidats potentiels. En ce sens, mes observations n'indiquent que le côté de la population des répondants et ne prennent pas en compte la « population non marquée » : « *Reality depends on blind spots* », écrit Moeller (2006, 74). Je n'ai pas avancé une comparaison entre la population des répondants et quelque autre population. Je me suis par contre permis de faire des comparaisons au sein du groupe des répondants : j'ai ainsi utilisé les expressions « répondants pratiquant la méditation Vipassana » et « répondants pratiquant le bouddhisme tibétain » pour qualifier et souligner des différences qui semblaient importantes *après analyse*. Mais cette distinction est risquée, car elle introduit des types là où il n'y en avait pas nécessairement³⁷ : elle ne met au jour que des structures générales et ne permet pas de rendre compte des particularités propres à chacun des répondants. Seules d'éventuelles recherches sociosystémiques distinguant d'autres

36 Voir chap. 2, sect. 2.1.1.

37 La « tradition » est ici impliquée et la catégorisation des répondants en fonction d'une tradition d'appartenance ne va pas toujours de soi (voir chap. 3, sect. 3.4).

« terrains » et d'autres « populations » pourront confirmer ou infirmer la plausibilité d'un système bouddhique mondial.

L'application de la théorie des systèmes sociaux au sein d'une étude du bouddhisme contribue à la fois à enrichir théoriquement la discipline des sciences des religions et à formuler des manières de faire de la recherche sociosystémique basée sur des données empiriques. Le haut degré d'abstraction de la théorie des systèmes sociaux joue dans l'intérêt de celle-ci dans la mesure où il nous a été possible, tout au long de cette thèse, d'établir des relations critiques entre les données empiriques, la littérature secondaire et les observations sociosystémiques. L'argument central soutient que la spécificité du bouddhisme contemporain est caractérisée par des processus de différenciation fonctionnelle qui sont sous-jacents aux processus de l'identification normalement constitués comme unité de l'analyse. L'aspect programmatique de l'individuoglobalisme structure la communication bouddhique principalement sur le plan de l'orthopraxie et sous-tend des rapports au monde au sein desquels l'humanité occupe une place prépondérante. Les relations entre l'individualité et la globalité (ou mondialité) sont actualisées au moyen de processus dialogiques de la mondialisation qui intègrent au sein de la sotériologie bouddhique des préoccupations concernant la libération de soi et la libération d'autrui.

Mais le modèle explicite de ces relations et de ces processus n'est pas, après analyse, celui d'un bouddhisme dit « engagé socialement ». Plutôt, il s'est profilé et il se profile dans l'horizon social des dynamiques de modelage mutuel entre, d'une part, le bouddhisme et, d'autre part, d'autres systèmes fonctionnels tels le modèle politique des États-nations, la science empirique, l'économie capitaliste, les médias de masse et le tourisme de loisir. Le bouddhisme a été et est « politisé », « objectivé³⁸ », « marchandisé », « médiatisé » et « médié » ainsi que « touristifié ». Dans tous ces cas, la communication bouddhique influence et est influencée par d'autres types de communication dont elle se distingue. Le bouddhisme est en ce sens « engagé », puisqu'il suppose une ouverture sur des domaines sociaux non bouddhiques. Il appert toutefois que le bouddhisme n'a pas (n'a plus) besoin d'être qualifié d'« engagé ». Les interrelations ainsi que les interfaces entre le système bouddhique et d'autres systèmes fonctionnels deviennent de plus en plus évidents à l'observation. Cela est

38 Du point de vue de la science empirique (voir chap. 5, sect. 5.5.4).

une manifestation de l'intensification de conditions postwestphaliennes concernant la religion et concernant l'observation de la religion dans la société mondiale. La thématization d'un bouddhisme dit « engagé » ressortit ainsi plus d'une autodescription (une forme de programme mobilisateur au sein d'un mouvement social) que d'une observation du second ordre. L'évidence du façonnage du bouddhisme sur le modèle politique des États-nations a déclinée à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle : l'observation contemporaine du bouddhisme doit délaisser un paradigme westphaliste qui cherche aujourd'hui à remplacer le concept de « religion » par autre chose, faute de pouvoir conceptualiser et appliquer celui-ci pleinement. Le maintien d'une distinction bouddhique au sein de la société mondiale s'opère par l'intermédiaire de la différenciation du bouddhisme par rapport à son environnement. Les frontières du bouddhisme ne sont en définitive systématisées qu'en lien avec le code, le programme, les communications centrales et le média de pouvoir de ce dernier. Le bouddhisme a été et est encore principalement « bouddhisé » et « sacralisé ». En d'autres termes, le bouddhisme se construit, d'une part, en se référant à lui-même et, d'autre part, en se référant à la réalité sociale de *la* religion et *des* religions³⁹. L'application de la théorie des systèmes sociaux aux données empiriques appuie l'idée selon laquelle les processus sociaux qui caractérisent au premier chef les transformations contemporaines du bouddhisme sont *intrareligieux* : en ce sens, le bouddhisme se maintient et change *au sein de* la religion ainsi qu'*en lien* avec d'autres religions. L'observation de la fluidité, de l'hybridité et de l'éphémérité des identités bouddhiques ainsi que des appartenances organisationnelles ne conduit pas nécessairement au déclin de la valeur heuristique de la catégorie « religion ».

La théorie de Niklas Luhmann constitue une « superthéorie » qui est entièrement conceptualisée, qui s'inclut elle-même et qui prétend pouvoir traiter de tout. Parce qu'elle s'inclut elle-même, sa validité (ou plausibilité) est dépendante de ses propres structures. Tel *TV Buddha*, la superthéorie implique de penser la rétroactivité et la contingence des regards ainsi que des points de vue. Comme le souligne Hans-Georg Moeller :

« [Supertheory] claims to surpass religious and philosophical attempts in regard to self-inclusiveness and universal validity. But at the same time, it says

39 La thématization du bouddhisme au moyen d'expressions comme « spiritualité », « sacré », « art de vivre » ou « philosophie de vie » n'échappe pas à la fonction de la communication religieuse, soit la fondation de la contingence et du paradoxe en réponse à l'inévitabilité du caractère indéterminé du monde (voir chap. 6, sect. 6.2.1).

that this is only possible at the price of the acceptance of total contingency and, in the final analysis, becoming unnecessary. [...] With supertheory, the world does not become morally better, more rational, or spiritually complete. It only becomes more distinct. » (Moeller 2006, 201)

Par ailleurs, Peter Beyer résume ainsi les implications épistémologiques de la superthéorie de Luhmann : « *The test of a social-scientific theory is in its descriptive explanatory power, in the range of data for which it can account. Rather than a matter of being able to predict "what will happen if..." , sociological theory [...] is one of "what can we see if..."* » (2006, 3) Le champ d'application de cette théorie relativement au bouddhisme est vaste et les données empiriques de cette thèse ne l'ont certainement pas épuisé. En dernière analyse, le bouddhisme observé au moyen de cette superthéorie n'est pas plus (et il n'est pas moins) religieux, sacré, spirituel, marchandisé, médiatisé ou médié, touristifié, objectivé, politisé, ni socialement engagé. Simplement, la réalité sociale du bouddhisme semble mieux discernable.

ANNEXE A

TERMES TIBÉTAINS

Noms communs tibétains

Transcription THL (tib.)

chö mé
chö
chöluk
chörten
chöyön
chuk (lak)
dojeden
drowa
drupta
druptop
dzokchen
geshé
gongsa chenpo
gyelwa rinpoché
gyüpa
inji
korra
kumdün
kyamgön rinpoché
lamrim
lhamtong
lingkor
lung
mani khorlo
mo
mönlam chenmo
nang pé chö
nangpa

Translittération THL (trans.)

chos med
gcod
chos lugs
mchod rten
mchod yon
gcug (lag)
rdo rje gdan
'gro ba
grub mtha'
grub thob
rdzogs chen
dge bshes
gong sa chen po
rgyal ba rin po che
brgyud pa
in ji
skor ra
sku mdun
skyabs mgon rin po che
lam rim
lhag mthong
gling skor ou gling bskor
lung
ma Ni (ñi) khor lo
mo
smon lam chen mo
nang pa'i chos
nang pa

nenjorpa
ngakpa
ngöndro
powa
rinpoché
talé lama
tangka
tonglen
tsuklakkhang
yidam
yizhin norbu
zhiné

mal 'byor pa
sngags pa
sngon 'gro
'pho ba
rin po che
ta la'i bla ma
thang ka
gtong len
gtsug lag khang
yi dam
yid bzhin nor bu
zhi gnas

Noms propres tibétains

Transcription THL (tib.)

Amdo
Chenrezik
Drokmi Lotsawa
dükyi khorlo
Düsum Khyenpa
Ganden
Gendün Chöpel
Geshée Kelzang Wangmo
Guru Rinpoché
Gyelchen Dorjé Shukden
Gyeltsap Dharma Rinchen
Gyümé dratsang
Gyütö dratsang
Karma Pakshi
Kham
Lhasa
Lonchen Ranjampa
Ngakwang Lozang Gyamtso
Orgyen Trinlé Dorjé
Songtsen Gampo
Tendzin Gyamtso
Trashé Lhünpo
Trisong Detsen
Tsongkhapa
Zilnön Kagyé Ling

Translittération THL (trans.)

a mdo
spyen ras gzigs
'brog mi lo tsa ba
dus kyi 'khor lo
dus gsum mkhyen pa
dga' ldan
dge 'dun chos 'phel
dge bshes bskal bzang dbang mo
gu ru rin po che
rgyal chen rdo rje shugs ldan
rgyal tshab d+hara ma rin chen
rgyud smad grwa tsang
rgyud stod grwa tsang
kar ma pa k+shi
khams
lha sa
klong chen rab 'byam pa
ngag dbang blo bzang rgya mtsho
o rgyan phrin las rdo rje
srong btsan sgam po
bstan 'dzin rgya mtsho
bkra shis lhun po
khri srong lde btsan
tsong kha pa
zil gnon bka' brgyad gling

ANNEXE B

RÉSUMÉ DU PROJET

Dans le cadre de mon doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal, j'étudie la mondialisation du bouddhisme en réalisant une étude de cas auprès de voyageurs, de pèlerins, de pratiquants et pratiquantes du *dharma* du Bouddha qui séjournent en Inde pour des périodes de plus ou moins longue durée. L'objectif principal de mon projet de recherche est de cerner les modes de construction du bouddhisme contemporain dans des contextes de pèlerinage, de voyage et de séjour en Inde. Ce projet doctoral bénéficie de subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et de l'Institut indo-canadien Shastri.

De décembre 2009 à février 2010, je suis demeuré à Bodh Gaya où j'ai eu l'occasion de rencontrer de nombreux pratiquants et pratiquantes, étudiants et étudiantes du bouddhisme. Je suis arrivé dans la région de Dharamsala le 1^{er} mars 2010, et j'y demeurerai jusqu'en juin. J'assiste présentement à des cours de philosophie bouddhiste à la Library of Tibetan Works and Archives. En participant à diverses activités – enseignements, méditation, pèlerinage –, je compte réaliser une recherche ethnographique qui documentera les diverses formes d'expérience d'étrangers voyageant et séjournant à des lieux bouddhistes en Inde.

Les résultats de mon projet doctoral seront publiés sous la forme d'une thèse ainsi que d'articles scientifiques et seront diffusés, entre autres, dans le cadre de conférences scientifiques.

François Thibeault
Doctorant
Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

ANNEXE C

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Madame, Monsieur,

J'ai l'honneur de solliciter votre collaboration dans le cadre de mon projet doctoral (prière de consulter le résumé du projet ci-joint). Plus précisément, je souhaite recueillir des informations quant à votre expérience de voyage et de séjour en Inde en relation avec les enseignements du Bouddha. La durée de l'interview ne devrait pas excéder une heure et demie. Vous choisirez l'endroit où celui-ci aura lieu. Tout endroit où vous vous sentirez à l'aise conviendra. Veuillez noter que pour des raisons techniques, vos propos devront être enregistrés sur support audio.

Votre participation à un interview ne comporte aucun inconvénient. Vous pouvez décider d'y mettre fin sans que cela ne vous porte atteinte. Par exemple, vous pourrez mettre fin à l'interview en tout temps. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que je puisse utiliser aux fins de la présente recherche (thèse, articles, conférences et communications scientifiques) et à des fins pédagogiques, les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part. Il est entendu, finalement, que votre participation à un interview est volontaire : elle ne peut faire l'objet d'aucune rémunération.

Si vous avez des questions, remarques ou plaintes, vous pouvez contacter mon directeur de thèse :

Mathieu Boisvert
Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal
Case postale 8888, succursale
Centre-Ville
Montréal (Québec) H3C 3P8 Canada

Tél. : [1] 514 987-3000, poste 6909
Courriel : boisvert.mathieu@uqam.ca

En foi de quoi, je, soussigné-e, consens à participer à un interview dans le cadre du projet doctoral de François Thibeault, et ce en toute connaissance de cause.

Nom participant-e en lettres moulées	Signature participant-e	Date
_____ François Thibeault	_____ Signature doctorant	_____ Date

Je tiens à vous remercier très chaleureusement de votre collaboration.

ANNEXE D

GUIDE D'ENTRETIEN

Voyage en Inde

- Parlez-moi de vos voyages et de vos expériences passés en Inde.
 - Parlez-moi des raisons qui vous ont amené à faire ces voyages.
- Combien de temps durera votre voyage?
- Quelles sont les raisons de ce voyage-ci en Inde?
- Où irez-vous lors de ce voyage-ci en Inde?
 - Avez-vous fait ou pensez-vous faire un pèlerinage aux sites bouddhistes de l'Inde? Parlez-en moi.
 - Quels est le lieu en Inde qui est le plus important pour vous. Parlez-en moi.
- Vous considérez-vous comme
 - un voyageur?
 - un touriste?
 - un pèlerin?
 - autre?
 - Quelles ressemblances ou différences percevez-vous entre ces trois types de personne et vous?
- Qu'est-ce que l'Inde signifie pour vous personnellement?

Identité

- Comment vous considérez-vous sur le plan religieux ou spirituel?
 - Par exemple, êtes-vous chrétien, juif, musulman, hindou, bouddhiste, sikh, jaïn, taoïste, shintoïste, athée, non-croyant, agnostique, etc.?
 - Si vous êtes bouddhiste,
 - Qu'est-ce que cela veut dire pour vous d'être bouddhiste?
 - Parlez-moi de votre parcours religieux ou spirituel, des traditions qui ont eu et qui ont une importance pour vous.
 - Comment êtes-vous devenu bouddhiste?
 - Quelles sont les activités spirituelles ou religieuses que vous faites?

Exemples :

- méditation : cours, retraite, à la maison
- moralité et vertu : préceptes bouddhistes
- rituel : allumer de l'encens, récitation de mantras, vénération d'objets sacrés
- dévotion : envers un maître, un enseignant
- chant et prière
- prosternations
- prise de refuge
- offrande et don
- lecture et récitation de textes bouddhistes
- assister à des enseignements bouddhistes
- Vous sentez-vous appartenir à :
 - une communauté bouddhiste? Parlez-en moi.
 - une tradition bouddhiste? Parlez-en moi.
- Avez-vous un-e gourou, un-e lama, un-e maître ou un-e enseignant-e bouddhiste? Si oui, que représente-t-il-elle pour vous?
- Percevez-vous des ressemblances ou des différences entre les diverses communautés, traditions et enseignants bouddhistes?
- Percevez-vous des ressemblances ou des différences entre les autres bouddhistes (ceux d'autres cultures, ethnies ou nationalités) et vous? Parlez-en moi.
- Si vous n'êtes pas bouddhiste,
 - Qu'est-ce que cela signifie pour vous d'être _____?
 - Parlez-moi de votre parcours religieux ou spirituel, des traditions qui ont eu et qui ont une importance pour vous.
 - Quelles sont les activités religieuses ou spirituelles que vous faites?
 - Quelles est l'activité religieuse ou spirituelle qui est la plus importante pour vous?
 - Comment décriveriez-vous les ressemblances ou les différences entre un bouddhiste et vous?

Bouddhisme contemporain

- Selon vous, qu'est-ce que le bouddhisme?
- Selon vous, quelle est l'activité (ou la pratique) du bouddhisme qui est la plus importante?
- Selon vous, quel est l'enseignement, la notion ou l'élément théorique du bouddhisme qui est le plus important?
- Selon vous, par rapport aux milliards d'individus et aux diverses sociétés sur la Terre, le bouddhisme est-il universel? Parlez-en moi.
- Selon vous, comment la souffrance des individus et des sociétés dans le monde peut-elle être soulagée?
- Que pensez-vous du phénomène de la diffusion du bouddhisme à l'échelle mondiale, c'est-à-dire du fait qu'il y ait aujourd'hui des bouddhistes de diverses

nationalités, ethnies, cultures, et qu'il y ait aussi des personnes issues de toutes les origines religieuses qui s'intéressent au bouddhisme?

- Selon vous, quelles sont les raisons de cette diffusion mondiale du bouddhisme?
- Sentez-vous qu'il y a des obstacles ou des défis à cette diffusion? Parlez-en moi.
- Selon vous, quelle est la caractéristique principale du bouddhisme au ^{xxi}e siècle?

BIBLIOGRAPHIE

Remarque : tous les ouvrages attribués au 14^e dalaï-lama sont répertoriés sous le nom de Tendzin Gyamtso, bien que les fiches signalétiques de plusieurs de ces ouvrages mentionnent le « dalaï-lama » en tant qu'auteur (bien que « dalaï-lama » ne soit qu'un titre – ou une fonction – et non un nom propre). Je recours à cette stratégie afin de rassembler sous une même entrée toutes les publications attribuées à Tendzin Gyamtso.

- Anand, Dibyesh. 2002. « A Guide to Little Lhasa in India: The Role of Symbolic Geography of Dharamsala in Constituting Tibetan Diasporic Identity ». Dans *Tibet, Self, and the Diaspora: Voices of Difference*, sous la dir. de P. Christiaan Klieger, p. 11-36. Leiden : Brill.
- Arnold, Edwin. 1879. *The Light of Asia or the Great Renunciation (Mahâbhiniskhramana) : Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism (As Told in Verse by an Indian Buddhist)*. Londres : Trübner & Co.
- Badone, Ellen. 2004. « Crossing Boundaries: Exploring the Borderlands of Ethnography, Tourism and Pilgrimage ». Dans *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, sous la dir. de Ellen Badone et Sharon R. Roseman, p. 180-190. Chicago : University of Illinois Press.
- Badone, Ellen et Sharon R. Roseman. 2004. « Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism ». Dans *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, sous la dir. de Ellen Badone et Sharon R. Roseman, p. 1-23. Chicago : University of Illinois Press.
- Bareau, André. 1970. « Le bouddhisme indien ». Dans *Histoire des religions t. 1, vol. 2*, sous la dir. de Henri-Charles Puech, p. 1146-1215. Paris : Gallimard.
- . 1980. « Le Buddha et Uruvilvā ». Dans *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, p. 1-18. Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste de Louvain.
- . 1985. « Le bouddhisme indien ». Dans *Bouddhisme, jaïnisme, religions archaïques. T. 3 de Les religions de l'Inde*, par André Bareau, Walter Schubring, et Christoph von Furer-Haimendorf, p. 7-246. Paris : Payot.
- Barthélemy Saint-Hilaire, Jules. 1860. *Le Bouddha et sa religion*. Paris : Librairie académique.
- Bastienier, Albert. 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ». Paris : Presses Universitaires de France.
- Basu, Paul. 2004. « Route Metaphors of "Roots-Tourism" in the Scottish Highland

- Diaspora ». Dans *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, sous la dir. de Simon Coleman et John Eade, p. 150-174. New York : Routledge.
- Batchelor, Stephen. 1994. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley : Parallax Press.
- . 1997. *Buddhism without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*. New York : Riverhead.
- Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris : Gallilée.
- Baumann, Martin. 2000. « Le bouddhisme therāvada en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste ». *Recherches sociologiques*, vol. 31, no 3, p. 7-31.
- . 2001. « Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective ». *Journal of Global Buddhism*, vol. 2, p. 1-43.
- . 2002a. « Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 51-65. Berkeley : University of California Press.
- . 2002b. « Buddhism in Europe ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 85-105. Berkeley : University of California Press.
- . 2007a. « Buddhism in the Western World ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 169-179. Londres : Routledge.
- . 2007b. « Europe, Buddhism in ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 348-352. Londres : Routledge.
- . 2007c. « North America, Buddhism in ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 561-565. Londres : Routledge.
- . 2007d. « Diasporic Buddhism: Traditionalist Buddhism and Modernist Buddhism ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 285-288. Londres : Routledge.
- . 2007e. « Global Buddhist Networks: Selected Examples ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 378-379. Londres : Routledge.
- Baumann, Martin et Charles S. Prebish. 2002. « Introduction. Paying Homage to the Buddha in the West ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 1-13. Berkeley : University of California Press.
- Bechert, Heinz. 1984a. « "To be a Burmese is to be a Buddhist": Buddhism in Burma ». Dans *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, sous la dir. de Heinz Bechert et Richard F. Gombrich, p. 147-158. New York : Facts On File.
- . 1984b. « Buddhist Revival in East and West ». Dans *The World of Buddhism*, sous la dir. de Heinz Bechert et Richard F. Gombrich, p. 273-285. New York : Facts On File.
- Bechert, Heinz, et Richard F. Gombrich (dir.). 1984. *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. New York : Facts On File.
- Bellah, Robert N. 1965. « Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia ». Dans *Religion and Progress in Modern Asia*, sous la dir. de Robert N. Bellah, p. 168-229. New York et London : Free Press et Collier-MacMillan.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London : Sage.
- . 1998. « The Religious System of Global Society: A Sociological Look at

- Contemporary Religion and Religions ». *Numen*, no 45, p. 1-29.
- Beyer, Peter (dir.). 2001a. *Religion in the Process of Globalization*. Würzburg : Ergon Verlag.
- Beyer, Peter. 2001b. « Introduction: English-Language Views of the Role of Religion in Globalization ». Dans *Religion in the Process of Globalization*, sous la dir. de Peter Beyer, p. vii-xliv. Würzburg : Ergon Verlag.
- . 2006. *Religions in Global Society*. Londres : Routledge.
- . 2007. « Globalization and the Institutional Modelling of Religions ». Dans *Religion, Globalization, and Culture*, sous la dir. de Peter Beyer et Lori Beaman, p. 167-186. Leiden : Brill.
- . 2010. « Buddhism in Canada: A Statistical Overview from Canadian Censuses, 1981-2001 ». Dans *Wild Geese. Buddhism in Canada*, sous la dir. de John Harding, Victor S. Hori, et Alexander Soucy, p. 111-131. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- . 2012. « 2011 Association for the Sociology of Religion Presidential Address – Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction ». *Sociology of Religion*, vol. 73, no 2, p. 109-129.
- Beyer, Peter, et Lori Beaman (dir.). 2007a. *Religion, Globalization and Culture*. Leiden : Brill.
- Beyer, Peter et Lori Beaman. 2007b. « Introduction ». Dans *Religion, Globalization and Culture*, sous la dir. de Peter Beyer et Lori Beaman, p. 1-5. Leiden : Brill.
- Bharati, Agehananda. 1976. *The Light at the Center. Context and Pretext of Modern Mysticism*. Santa Barbara : Ross-Erikson.
- Bhattacharya, Deborah P. 1997. « Mediating India: An Analysis of a Guidebook ». *Annals of Tourism Research*, vol. 24, no 2, p. 371-389.
- Bibby, Reginald W. 1988. *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*. Montréal : Fides (trad. franç. de *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto : Irwin, 1987).
- Bishop, Peter. 1989. *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of Sacred Landscape*. Berkeley : University of California Press.
- . 1999. « Reading the Potala ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. 367-385. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Blondeau, Anne-Marie. 1976. « Les religions du Tibet ». Dans *Histoire des religions t. 3, vol. I*, sous la dir. de Henri-Charles Puech, p. 233-329. Paris : Gallimard.
- Bodh Gaya Retreats. 2012. En ligne. <<http://www.bodhgayaretreats.org/>>. Consulté le 16 février 2012.
- Bodhi, Bhikkhu. 2005. *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Somerville : Wisdom Publications.
- Boisvert, Mathieu, Manuel Litalien et François Thibeault. 2006. « Blurred Boundaries. Buddhist Communities in the Greater Montréal Region ». Dans *Buddhism in Canada*, sous la dir. de Bruce Matthews, p. 142-150. Londres : Routledge.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir: le temps de la réconciliation. Rapport*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec : Gouvernement du Québec.
- Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, no 3, p. 259-334.
- Bowman, Glenn. 2000. « Christian Ideology and the Image of a Holy Land: The Place of

- Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. 98-121. Urbana : University of Illinois Press.
- Boyer, Marc. 2007. *Le tourisme de masse*. Paris : L'Harmattan.
- Bramadat, Paul. 2005. « Beyond Christian Canada: Religion and Ethnicity in a Multicultural Society ». Dans *Religion and Ethnicity in Canada*, sous la dir. de Paul Bramadat et David Seljak, p. 1-29. Toronto : Pearson Longman.
- Le Breton, David. 1991. *Passions du risque*. Paris : Métailié.
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper. 2000. « Beyond "Identity" ». *Theory and Society*, vol. 29, no 1 (février), p. 1-47.
- Buffetrille, Katia. 1999. « The Blue Lake of A-mdo and its Island: Legends and Pilgrimage Guide ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. 105-124. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 2000. *Pèlerins, lamas et visionnaires. Sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains*. Coll. « Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskinde ». Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität.
- Burnouf, Eugène. 1844. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Paris : Imprimerie royale.
- . 2010. *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Trad. par Katia Buffetrille et Donald S. Lopez Jr. Chicago-Londres : University of Chicago Press.
- Burnouf, Eugène et Christian Lassen. 1826. *Essai sur le pali, ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange, avec six planches lithographiées, et la notice des manuscrits palis de la bibliothèque du roi*. Paris : Librairie orientale de Dondey-Dupré père & fils.
- Cadge, Wendy. 2005. *Heartwood: The first generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago : University of Chicago Press.
- Castel, Frédéric. 2005. « Morphologie du pluralisme ethnoculturel et confessionnel de la communauté bouddhiste au Québec ». *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. 24, no 114, p. 47-79.
- Chandler, Stuart. 2002. « Globalizing Chinese Culture, Localizing Buddhist Teachings: The Internationalization of Foguangshan ». *Journal of Global Buddhism*, vol. 3, p. 46-78.
- . 2004. *Establishing a Pure Land on Earth. The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- . 2005. « Spreading Buddha's Light: The Internationalization of Foguang Shan ». Dans *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, sous la dir. de Linda Learman, p. 162-184. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Chélini, Jean et Henry Branthomme. 1982. *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris : Hachette.
- Chélini, Jean, et Henry Branthomme (dir.). 1987. *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*. Paris : Hachette.
- Chélini, Jean et Henry Branthomme. 2004. *Les pèlerinages dans le monde. À travers le temps et l'espace*. Paris : Hachette.
- Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton : Princeton University Press.
- Chopra, Swati. 2007. *Dharamsala Diaries*. New Delhi : Penguin Books.
- Clifford, James. 1986. « Introduction: Partial Truths ». Dans *Writing Culture. The Poetics*

- and Politics of Ethnography*, sous la dir. de James Clifford et George E. Marcus, p. 1-26. Berkeley : University of California Press.
- Coalition Avenir Québec. 2011. En ligne. <<http://coalitionavenir.org/>>. Consulté le 30 novembre 2011.
- Coleman, Simon. 2002. « Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond ». *Anthropological Theory*, vol. 2, no 3, p. 355-368.
- Coleman, Simon et Mike Crang. 2002. « Grounded Tourists, Travelling Theory ». Dans *Tourism. Between Place and Performance*, sous la dir. de Simon Coleman et Mike Crang, p. 1-17. New York : Berghahn Books.
- Coleman, Simon et John Eade. 2004a. *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. New York : Routledge.
- . 2004b. « Introduction: Reframing Pilgrimage ». Dans *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, sous la dir. de Simon Coleman et John Eade, p. 1-25. New York : Routledge.
- Coleman, Simon et John Elsner. 1995. « Epilogue: Landscapes Reviewed ». Dans *Pilgrimage Past and Present in the World Religions*, p. 196-220. Cambridge : Harvard University Press.
- Confalonieri, Pierluigi (dir.). 2006. *The Clock of Vipassana has Struck. The Teachings and Writings of Sayagyi U Ba Khin*. 2^e éd. Igatpuri : Vipassana Research Institute.
- Conseils pour la pratique de la méditation Vipassana telle que l'enseignent S. N. Goenka et ses assistants-professeurs. S.d.
- Cornu, Philippe. 2001. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil.
- Cossette-Trudel, Alexis. 2005. « Le temple bouddhiste tibétain de Montréal ». *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. 24, no 114, p. 81-86.
- Davidson, Linda Kay et David M. Gitlitz. 2002. *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland. An Encyclopedia*. Santa Barbara : ABC Clio.
- Deitrick, James E. 2003. « Engaged Buddhist Ethics. Mistaking the Boat for the Shore ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 252-269. Londres : RoutledgeCurzon.
- . 2007. « Ambedkar, B.R. ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 24-26. Londres : Routledge.
- Delahoutre, Michel. 1987. « Les pèlerinages bouddhiques en Inde ». Dans *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*, sous la dir. de Jean Chélini et Henry Branthomme, p. 242-257. Paris : Hachette.
- Derris, Karen, et Nathalie Gummer (dir.). 2007. *Defining Buddhism(s): A Reader*. Coll. « Critical Categories in the Study of Religion ». Londres : Equinox Publishing.
- Dhammika, Shravasti. 1999. *Middle Land, Middle Way. A Pilgrim's Guide to the Buddha's India*. 2^e édition. Kandy : Buddhist Publication Society.
- Diehl, Keila. 2002. *Echoes from Dharamsala. Music in the Life of a Tibetan Refugee Community*. Berkeley : University of California Press.
- Dodin, Thierry et Heinz Räther. 2001. « Imagining Tibet: Between Shangri-la and Feudal Oppression. Attempting a Synthesis ». Dans *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, sous la dir. de Thierry Dodin et Heinz Räther, p. 391-416. Boston : Wisdom.
- Doniger, Wendy. 2010. *The Hindus. An Alternative History*. New York : Penguin Books.
- Dowman, Keith. 2008. *The Power-Places of Central Tibet. The Pilgrim's Guide*.

- Kathmandu : Vajra Publications (Londres : Routledge & Kegan Paul, 1998).
- Doyle, Tara N. 1997. « Bodh Gayā: Journeys to the Diamond Throne and the Feet of Gayāsur ». Thèse de doctorat, Harvard University.
- . 2003. « "Liberate the Mahabodhi Temple!" Socially Engaged Buddhism, Dalit-Style ». Dans *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, sous la dir. de Steven Heine et Charles S. Prebish, p. 249-280. Oxford : Oxford University Press.
- Dreyfus, George. 2000. « The Shuk-Den Affair: Origins of a Controversy ». *The Office of Tibet*. Coll. « (Publication originale : Journal of the International Association of Buddhist Studies vol. 21, no 2, 1998, p. 227-270) ». En ligne.
<http://dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/ganden-tripa/the-shugden-affair-i>. Consulté le 29 août 2012.
- Droit, Roger-Pol. 1989. *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Éd. rev. et corr. Coll. « Le livre de poche ». Paris : Presses universitaires de France.
- . 1997. *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Éd. augmentée d'une préface. Coll. « Points Essais ». Paris : Seuil.
- . 2003. *The Cult of Nothingness. The Philosophers and the Buddha*. Trad. par David Streight et Pamela Vohnson. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Dubisch, Jill. 2004. « "Heartland of America": memory, motion and the (re)construction of history on a motorcycle pilgrimage ». Dans *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, sous la dir. de Simon Coleman et John Eade, p. 105-132. New York : Routledge.
- Dumoulin, Heinrich. 1976. « Introduction: Theravāda Buddhism in Sri Lanka (Ceylon), Southeast Asia, and India ». Dans *Buddhism in the Modern World*, par Heinrich Dumoulin et John C. Maraldo, p. 35-41. Nouv. éd. rév. trad. de l'allemand. New York : Macmillan (Freiburg : Herder Verlag, 1970).
- Dumoulin, Heinrich et John C. Maraldo. 1976. *Buddhism in the Modern World*. Nouv. éd. rév. trad. de l'allemand. New York : Macmillan (Freiburg : Herder Verlag, 1970).
- Dupront, Alphonse. 1967. « Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective ». *Communications*, vol. 10, p. 97-121.
- . 1973. « Pèlerinages et lieux sacrés ». Dans *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, p. 189-206 (vol. 2). Toulouse : Privat.
- . 1987. *Du sacré. Croisades et pèlerinages : images et langages*. Paris : Gallimard.
- . 2008. « Pèlerinages et lieux sacrés ». Dans *Encyclopaedia Universalis*. Paris : Encyclopaedia Universalis.
- Durkheim, Émile. [1912] 1985. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. 7^e éd. Paris : Quadrige-Presses universitaires de France.
- Eade, John. 2000a. « Introduction to the Illinois paperback ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. ix-xxvii. Urbana : University of Illinois Press.
- . 2000b. « Order and Power at Lourdes: lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. 51-76. Urbana : University of Illinois Press.
- Eade, John, et Michael J. Sallnow (dir.). 2000a. *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Urbana : University of Illinois Press.

- Eade, John et Michael J. Sallnow. 2000b. « Introduction ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. 1-29. Urbana : University of Illinois Press.
- Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Gallimard.
- Fariás, Ignacio. 2008. « Touring Berlin. Virtual Destination, Tourist Communication and the Multiple City ». Thèse de doctorat, Berlin : Humboldt-Universität zu Berlin. Institut für Europäische Ethnologie.
- Fariás, Ignacio et José Ossandón. 2011. « Why Luhmann? » Dans *Comunicaciones, Semánticas y Redes. Usos y Desviaciones de la Sociología de Niklas Luhmann (Communications, Systems and Networks. Uses and Deviations from Niklas Luhmann's Sociology)*, sous la dir. de Ignacio Fariás et José Ossandón, p. 37-62. Mexico : Universidad Iberoamericana.
- Faure, Bernard. 1998. *Bouddhismes, philosophies et religions*. Coll. « Coll. « Champs » ». Paris : Flammarion.
- Favilla Lucca de Paula, Márcia. 2010. « Keynote Address ». Communication. *Experience Buddhism in the Land of its Origin – International Buddhist Conclave at Nalanda* (Rajgir, Inde, 6 février 2010).
- Ferrarese, Estelle. 2007. *Niklas Luhmann. Une introduction*. Coll. « Coll. « Agora » ». Paris : Pocket.
- Fields, Rick. 1992. *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. 3e édition. Boston : Shambala.
- . 1994. « Confessions of a White Buddhist ». *Tricycle: The Buddhist Review*, vol. 4, no 1, p. 54-56.
- Fleischman, Paul. 2005. « The Buddha Did Not Teach Buddhism ». *Insight Journal*, no automne, p. 7-11.
- Fleischman, Paul R. 1986. *Karma and Chaos*. Onalaska : Pariyatti.
- Foucher, Alfred. 1987. *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*. Paris : A. Maisonneuve.
- Frey, Nancy L. 2004. « Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths ». Dans *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, sous la dir. de Ellen Badone et Sharon R. Roseman, p. 89-109. Chicago : University of Illinois Press.
- Fronsdal, Gil. 1998. « Insight Meditation in the United States: Life, Liberty and the Pursuit of Happiness ». Dans *The Faces of Buddhism in America*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka, p. 163-182. Berkeley : University of California Press.
- . 2002. « Virtues without Rules. Ethics in the Insight Meditation Movement ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 285-306. Berkeley : University of California Press.
- Geary, David. 2009. « Destination Enlightenment: Buddhism and the Global Bazaar in Bodh Gaya, Bihar ». Thèse de doctorat, Vancouver : University of British Columbia.
- Gellner, David N. 2001. *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian Themes*. New Delhi : Oxford.
- Gennep, Arnold van. [1909] 1981. *Les rites de passage*. Paris : Picard (Paris : Nourry).
- Germano, David et Nicolas Tournadre. 2003. « THL Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan ». *Tibetan and Himalayan Library*. En ligne.
<http://www.thlib.org/reference/transliteration/#essay=thl/phonetics/s/b1>. Consulté le 1 août 2011.

- Gladstone, David L. 2005. *From Pilgrimage to Package Tour. Travel and Tourism in the Thirld World*. New York : Routledge.
- Gloaguen, Philippe et Pierre Josse. 2007. *Inde du Nord. Le Guide du routard*. Paris : Hachette.
- Glossaire des termes en pali. s.d. *Site francophone pour anciens étudiants de Vipassana de la tradition de Sayagyi U Ba Khin et S. N. Goenka*. En ligne.
<<http://www.french.dhamma.org/os/pali.html>>. Consulté le 26 août 2011.
- Goeldner, Charles R. et J. R. Brent Ritchie. 2003. *Tourism. Principles, Practices, Philosophies*. 9e éd. Hoboken : John Wiley & Sons.
- Goenka, Satya Narayan. s.d. « Résumé des discours du cours de 10 jours ». *Site francophone pour anciens étudiants de Vipassana de la tradition de Sayagyi U Ba Khin et S. N. Goenka*. En ligne.
<<http://www.french.dhamma.org/os/resume-discours-cours-10-jours.html>>. Consulté le 26 août 2011.
- . 1991. *10 Day English Discourses*. Enregistrement MP3. 12 vol. Vipassana Research Institute–Pariyatti Digital Editions.
- . 1998a. « On Goenkaji's Return to Myanmar (Burma) ». Dans *Sayagyi U Ba Khin Journal. A Collection Commemorating the Teaching of Sayagyi U Ba Khin*, par Vipassana Research Institute, p. 173-178. 3^e éd. Igatpuri : Vipassana Research Institute.
- . 1998b. « In the Tradition of Sayagyi U Ba Khin ». Dans *Sayagyi U Ba Khin Journal. A Collection Commemorating the Teaching of Sayagyi U Ba Khin*, par Vipassana Research Institute, p. 168-172. 3^e éd. Igatpuri : Vipassana Research Institute.
- . 1998c. *Satipatthana Sutta Discourses*. Seattle : Vipassana Research Publications.
- . 2002. *For the Benefit of Many*. Igatpuri : Vipassana Research Institute.
- . 2006. *The Gem Set in Gold: Dhamma Chanting From the Ten-Day Course in Vipassana Meditation. English Translation with Pāli and Hindi*. Onalaska : Vipassana Research Publications.
- Goldberg, Kory. 2001. « Inside-out: a study of Vipassana meditation as taught by S.N. Goenka and its social contribution ». Mémoire de maîtrise, Montréal : Université McGill.
- . 2010. « For the Benefit of Many: S.N. Goenka and Vipassana Meditation in Canada ». Communication. *Buddhism in Canada: Global Causes, Local Conditions* (University of British Columbia, 16 octobre 2010).
- . 2011. « Buddhists Without Borders: Transnational Pilgrimage, Social Engagement, and Education in the Land of Enlightenment ». Thèse de doctorat, Montréal : Université du Québec à Montréal.
- . 2012. « For the Benefit of Many: S.N. Goenka's Vipassana Meditation Movement in Canada ». Non publié.
- Goldberg, Kory et Michelle Décary. 2009. *Along the Path. The Meditator's Companion to the Buddha's Land*. Onalaska : Pariyatti Press.
- Gold, Peter. 1988. *Tibetan Pilgrimage*. Ithaca : Snow Lion Publications.
- Goldstein, Joseph. 2002. *One Dharma. The Emerging Western Buddhism*. San Francisco : HarperSanFrancisco.
- Goldstein, Melvyn C. 1989. *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*. Berkeley : University of California Press.
- . 1998. « Introduction ». Dans *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious revival*

- and cultural identity, sous la dir. de Melvyn C. Goldstein et Matthew T. Kapstein, p. 1-14. Berkeley : University of California Press.
- . 1999. *English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan*. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 2007. *A History of Modern Tibet. Vol. 2: The Calm before the Storm, 1951-1955*. Berkeley : University of California Press.
- Gombrich, Richard F. 1988. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Gombrich, Richard F. et Gananath Obeyesekere. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton : Princeton University Press.
- Grodzins Gold, Ann. 1988. *Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley : University of California Press.
- Grove, Nathaniel et David Germano. 2004. « THL Extended Wylie Transliteration Scheme ». *Tibetan and Himalayan Library*. En ligne.
<http://www.thlib.org/reference/transliteration/#!essay=/thl/ewts/meta/>. Consulté le 1 mai 2012.
- Gupta, Akhil, et James Ferguson (dir.). 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley : University of California Press.
- Hall, C. Michael. 2006. « Buddhism, Tourism and the Middle Way ». Dans *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, sous la dir. de Dallen J. Timothy et Daniel H. Olsen, p. 172-185. Londres : Routledge.
- Hallisey, Charles et Damien Keown. 2007. « Nikāya Buddhism ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 549-558. Londres : Routledge.
- Harding, John, Victor S. Hori, et Alexander Soucy (dir.). 2010. *Wild Geese. Buddhism in Canada*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Harris, Ian C. (dir.). 1999a. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. Londres : Continuum.
- Harris, Ian C. 1999b. « Buddhism and Politics in Asia: the Textual and Historical Roots ». Dans *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, sous la dir. de Ian C. Harris, p. 1-25. Londres : Continuum.
- Hart, William. 1997. *L'art de vivre. Méditation Vipassana enseignée par S. N. Goenka*. Trad. par Sylvie Carteron. Paris : Édition du Seuil.
- Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1993. *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*. Trad. par Sylvie Carteron. Paris : Seuil.
- . 2006. *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*. Trad. par Sylvie Carteron. Coll. « Coll. « Points Sagesses » ». Paris : Seuil.
- . 2007. « Buddha, Dates of ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 105-107. Londres : Routledge.
- Heelas, Paul et Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden : Blackwell.
- Henry, Phil. 2006. « The Sociological Implications for Contemporary Buddhism in the United Kingdom: Socially Engaged Buddhism, a Case Study ». *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 13.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*. Paris :

Flammarion.

- Hess, Remi. 1998. *La pratique du journal. L'enquête au quotidien*. Paris : Anthropos.
- Holmes-Rodman, Paula E. 2004. « "They Told What Happened on the Road": Narrative and the Construction of Experiential Knowledge on the Pilgrimage to Chimayo, New Mexico ». Dans *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, sous la dir. de Ellen Badone et Sharon R. Roseman, p. 25-51. Chicago : University of Illinois Press.
- Hori, Victor S. 2010. « How Do We Study Buddhism in Canada? » Dans *Wild Geese. Buddhism in Canada*, sous la dir. de John Harding, Victor S. Hori, et Alexander Soucy, p. 12-38. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Huang, Chien-Yu Julia. 2001. « Recapturing Charisma: Emotion and Rationalization in a Globalizing Buddhist Movement from Taiwan ». Thèse de doctorat, Boston : Boston University.
- . 2003. « The Buddhist Tzu-Chi Foundation of Taiwan ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 136-153. Londres : RoutledgeCurzon.
- . 2005. « The Compassion Relief Diaspora ». Dans *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, sous la dir. de Linda Learman, p. 185-209. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Huber, Toni. 1997. « Guidebook to Lapchi ». Dans *Religions of Tibet in Practice*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 120-134. Princeton : Princeton University Press.
- . 1999a. « Preface ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. vii-xi. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 1999b. *The cult of Pure Crystal Mountain. Popular pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York : Oxford University Press.
- Huber, Toni (dir.). 1999c. *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Huber, Toni. 1999d. « Putting the Gnas Back into Gnas-skor: Rethinking Tibetan Pilgrimage Practice ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. 77-104. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 2000. *The Guide to India. A Tibetan Account by Amdo Gendun Chöpel*. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 2001. « Shangri-la in Exile: Representations of Tibetan Identity and Transnational Culture ». Dans *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, sous la dir. de Thierry Dodin et Heinz Räther, p. 357-371. Boston : Wisdom.
- . 2006. « The Skor lam and the Long March: Notes on the Transformation of Tibetan Ritual Territory in Southern Amdo in the Context of Chinese Developments ». *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no 2 (août), p. 1-42.
- . 2008. *The Holy Land Reborn. Pilgrimage and the Tibetan Reinvention of Buddhist India*. Chicago : University of Chicago Press.
- Huber, Toni et Tsepak Rigzin. 1999. « A Tibetan Guide for Pilgrimage to Ti-se (Mount Kailash) and mTsho-pham (Lake Manasarovar) ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. 125-153. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Irons, Edward. 2008. *Encyclopedia of Buddhism*. New York : Facts on File.

- Ivy, Marilyn. 2005. « Modernity ». Dans *Critical Terms for the Study of Buddhism*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 311-331. Chicago : University of Chicago Press.
- Jeffrey, Denis. 1999. « Religion et postmodernité : un problème d'identité ». *Religiologiques*, vol. 19, no printemps, p. 15-30.
- Jones, Charles B. 1999. *Buddhism in Taiwan. Religion and the State, 1660-1990*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- . 2003. « Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism ». Dans *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, sous la dir. de Steven Heine et Charles S. Prebish, p. 125-142. Oxford : Oxford University Press.
- Journet, Paul. 2011. « Le parti de Legault garde le nom de son mouvement, la CAQ ». *LaPresse.ca*. En ligne.
<http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-quebecoise/201111/01/01-4463483-le-parti-de-legault-garde-le-nom-de-son-mouvement-la-caq.php>.
 Consulté le 30 novembre 2011.
- Juteau, Danielle. 1999. *L'Ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Kapstein, Matthew T. 1997. « The Guide to the Crystal Peak ». Dans *Religions of Tibet in Practice*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 103-119. Princeton : Princeton University Press.
- . 2006. *The Tibetans*. Malden : Blackwell.
- Karmay, Samten G. 1998. *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu : Mandala Book Point.
- Keown, Damien, et Charles S. Prebish (dir.). 2007. *Encyclopedia of Buddhism*. Londres : Routledge.
- Khyentsé, Dzongsar Jamyang. 2007. *What Makes You Not a Buddhist*. New Delhi : Timeless Books.
- King, Sallie B. 1996a. « Conclusion: Buddhist Social Activism ». Dans *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, sous la dir. de Christopher S. Queen et Sallie B. King, p. 401-436. Albany : State University of New York Press.
- . 1996b. « Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: Nondualism in Action ». Dans *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, sous la dir. de Christopher S. Queen et Sallie B. King, p. 321-363. Albany : State University of New York Press.
- . 2009. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- King, Winston L. 1964. *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*. Oxford : Bruno Cassirer.
- . 1976. « Contemporary Burmese Buddhism ». Dans *Buddhism in the Modern World*, par Heinrich Dumoulin et John C. Maraldo, p. 81-98. Nouv. éd. rév. trad. de l'allemand. New York : Macmillan (Freiburg : Herder Verlag, 1970).
- . 1980. *Theravada Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*. University Park : Pennsylvania State University Press.
- Kitagawa, Joseph M. et Frank Reynolds. 1976. « Theravāda Buddhism in the Twentieth Century ». Dans *Buddhism in the Modern World*, par Heinrich Dumoulin et John C. Maraldo, p. 43-61. Nouv. éd. rév. trad. de l'allemand. New York : Macmillan (Freiburg : Herder Verlag, 1970).
- Kloos, Stephan. 2010. « Tibetan Medicine in Exile. The Ethics, Politics and Science of

- Cultural Survival ». Thèse de doctorat, San Francisco et Berkeley : University of California.
- Kornfield, Jack. 1988. *Living Buddhist Masters*. Kandy : Buddhist Publication Society.
- Korom, Frank J (dir.). 1997. *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*. St-Hyacinthe : World Heritage Press.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press.
- Lama Yeshe Wisdom Archive. 2011a. « 35 Buddhas Practice by Kyabje Lama Zopa Rinpoche ». En ligne. <<http://www.lamayeshe.com/index.php?sect=article&id=324>>. Consulté le 8 août 2011.
- . 2011b. « Appendix 3: The Confession of Downfalls to the Thirty-Five Buddhas by Kyabje Lama Zopa Rinpoche ». En ligne. <<http://www.lamayeshe.com/index.php?sect=article&id=393&chid=993>>. Consulté le 8 août 2011.
- . 2011c. « Chapter Three: A Daily Practice to Stop All Suffering by Kyabje Lama Zopa Rinpoche ». En ligne. <<http://www.lamayeshe.com/index.php?sect=article&id=393&chid=990#t17>>. Consulté le 8 août 2011.
- Lamotte, Étienne. 1958. *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Saka*. Coll. « Bibliothèque du Muséon 43 ». Louvain : Louvain Publications Universitaires.
- Learman, Linda (dir.). 2005. *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Lenoir, Frédéric. 1999a. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris : Fayard.
- . 1999b. *Le bouddhisme en France*. Paris : Fayard.
- Létourneau, Anne. 2012. « "N'oublie pas, il faut être fier de son origine" : Reconstruire et transmettre le bouddhisme cambodgien en contexte migratoire postgénocidaire ». Dans *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, sous la dir. de Louis Rousseau, p. 69-117. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Library of Tibetan Works and Archives. 2007. *Nyin re'i zhal 'don. Daily Recitations*. 9^e éd. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Liogier, Raphaël. 2004. *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Paris : Ellipses.
- . 2009a. « L'individu-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées ». *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, no 1, p. 135-154.
- . 2009b. « Le développement personnel spirituel sera la religion du XXI^e siècle ». *Espaces*, vol. 271, no juin, p. 14-17.
- . 2010. « Buddhism and the Hypothesis on Individuo-Globalism ». Texte de conférence. Communication. *Buddhism in Canada: Global Causes, Local Conditions* (University of British Columbia., 16 octobre 2010). En ligne. <<http://ubcbuddhism.wordpress.com/2010/08/31/953/>>. Consulté le 8 septembre 2011.
- Lopez Jr., Donald S. (dir.). 1995a. *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago : University of Chicago Press.
- Lopez Jr., Donald S. 1995b. « Introduction ». Dans *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 1-29. Chicago : The University of Chicago Press.
- . 1995c. « Foreigner at the Lama's Feet ». Dans *Curators of the Buddha. The Study of*

- Buddhism under Colonialism*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. 251–295. Chicago : The University of Chicago Press.
- . 2003a. « Introduction ». Dans *A Modern Buddhist Bible. Essential Readings from East and West*, sous la dir. de Donald S. Lopez Jr., p. vii-xli. Boston : Beacon Press.
- . 2003b. *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*. Paris : Autrement.
- . 2006. *The Madman's Middle Way. Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*. Chicago : University of Chicago Press.
- . 2008. « Foreword ». Dans *Authenticating Tibet. Answers to China's 100 Questions*, sous la dir. de Anne-Marie Blondeau et Katia Buffetrille, p. xvi-xxi. Berkeley : University of California Press.
- . 2010. « Introduction to the Translation ». Dans *Introduction to the History of Indian Buddhism*, par Eugène Burnouf, trad. par Katia Buffetrille et Donald S. Lopez Jr., p. 1-28. Chicago : University of Chicago Press.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Traduit de l'allemand par John Bednarz, Jr. avec Dirk Baecker et préface par Eva M. Knodt. Stanford : Stanford University Press.
- . 1997. « Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society? » *International Review of Sociology*, vol. 7, no 1, p. 67-79.
- . 2000. *The Reality of the Mass Media*. Trad. par Kathleen Cross. Cambridge : Polity Press.
- . 2002. *Theories of Distinction. Redescribing the Descriptions of Modernity*. Stanford : Stanford University Press.
- MacCannell, Dean. 1999. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley : University of California Press.
- Machacek, David W. et Bryan R. Wilson. 2000. *Global citizens : the Soka Gakkai Buddhist Movement in the world*. Oxford : Oxford University Press.
- Magnin, Paul. 2003. *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*. Paris : Cerf.
- Martin, Denis-Constant et le groupe IPI. 2010. « Écarts d'identité, comment dire l'Autre en politique? » Dans *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, sous la dir. de Denis-Constant Martin, p. 13-136. Paris : Karthala.
- Martucelli, Danilo. 1999a. *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*. Paris : Gallimard.
- . 1999b. « Niklas Luhmann, la contingence par la différenciation ». Dans *Sociologies de la modernité*, p. 142-184. Paris : Gallimard.
- Matthews, Bruce (dir.). 2006. *Buddhism in Canada*. Londres : Routledge.
- McCutcheon, Russel T. 1999. « Part I: Theoretical Background: Insides, Outsides, and the Scholar of Religion. Introduction ». Dans *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, sous la dir. de Russel T. McCutcheon, p. 15-22. Londres : Cassel.
- McKay, Alex (dir.). 1998. *Pilgrimage in Tibet*. Richmond : Curzon.
- McKay, Alex. 1999. « The British Imperial Influence on the Kailas-Manasarovar Pilgrimage ». Dans *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*, sous la dir. de Toni Huber, p. 305–321. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- . 2001. « "Truth," Perceptions, and Politics: The British Construction of an Image of Tibet ». Dans *Imagining Tibet: Perceptions, Projections, and Fantasies*, sous la dir. de Thierry Dodin et Heinz Räther, p. 67–90. Boston : Wisdom.

- . 2009. *Tibet and the British Raj. The Frontier Cadre 1904-1947*. 2^e éd. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives (Londres : Curzon Press, 1997).
- McKevitt, Christopher. 2000. « San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. 77-97. Urbana : University of Illinois Press.
- McLellan, Janet. 1999. *Many Petals of the Lotus. Five Asian Buddhist Communities in Toronto*. Toronto : University of Toronto Press.
- Méditation Vipassana - site francophone. 2012. En ligne. <<http://www.french.dhamma.org/>>. Consulté le 3 avril 2012.
- Ménard, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion*. Montréal : Liber.
- Mengele, Irmgard. 1999. *dGe-'dun-chos-'phel. A Biography of the 20th-Century Tibetan Scholar*. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Metcalf, Franz A. 2002. « The Encounter of Buddhism and Psychology ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 348-364. Berkeley : University of California Press.
- Mettraux, Daniel A. 1996. « The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society ». Dans *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, sous la dir. de Christopher S. Queen et Sallie B. King, p. 365-400. Albany : State University of New York Press.
- Michel, Franck. 2004. *Désirs d'Ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*. 3^e éd. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2009. *Routes. Éloge de l'autonomadie: Une anthropologie du voyage, du nomadisme et de l'autonomie*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Midal, Fabrice. 2006. *Quel bouddhisme pour l'Occident?* Paris : Seuil.
- Mind & Life Institute. 2012. En ligne. <<http://www.mindandlife.org/>>. Consulté le 25 avril 2012.
- Mitra, Swati (dir.). 2004. *Walking With the Buddha. Buddhist Pilgrimages in India*. 2^e éd. New Delhi : Eicher Goodearth.
- . 2006. *The Buddhist Trail in Himachal. A Travel Guide*. New Delhi : Eicher Goodearth.
- Modica, Gilles. 2006. « Les guides de voyage. Une longue histoire ». *Trek Magazine*, no 81, p. 16-21.
- Moeller, Hans-Georg. 2006. *Luhmann Explained: From Souls to Systems*. Chicago : Open Court.
- Moran, Peter. 2004. *Buddhism Observed. Travelers, Exiles and Tibetan Dharma in Kathmandu*. Londres : Routledge Curzon.
- Namgyal, Tsering. 2006. *Little Lhasa. Reflections on Exiled Tibet*. Mumbai : Indus Source Books.
- Nattier, Jan. 1998. « Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America ». Dans *The Faces of Buddhism in America*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka, p. 183-195. Berkeley : University of California Press.
- Le Nouveau Petit Robert. 2007. Paris : Dictionnaires Le Robert.
- Numrich, Paul D. 1996. *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville : University of Tennessee Press.
- . 1998. « Theravada Buddhism in America: Prospects for the Sangha ». Dans *The Faces of Buddhism in America*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Kenneth K. Tanaka, p. 147-161. Berkeley : University of California Press.

- . 2006. « Two Buddhisms Further Considered ». Dans *Buddhist Studies from India to America. Essays in Honor of Charles S. Prebish*, sous la dir. de Damien Keown, p. 207-233. Londres : Routledge.
- Obadia, Lionel. 1999. *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*. Paris : L'Harmattan.
- . 2000a. « Une tradition au-delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France ». *Recherches sociologiques*, vol. 31, no 3, p. 67-88.
- . 2000b. « Le bouddhisme en Occident : Approches sociologiques et anthropologiques. Présentation ». *Recherches sociologiques*, vol. 31, no 3, p. 1-6.
- . 2001. « Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion? » *Journal of Global Buddhism*, vol. 2, p. 92-109.
- . 2002. « Buddha in the Promised Land. Outlines of the Buddhist Settlement in Israel ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 177-188. Berkeley : University of California Press.
- Olcott, Henry S. 1881. *A Buddhist Catechism*. Londres : Trübner & Co.
- Oldenberg, Hermann. [1881] 1882. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Trad. par William Hoey. Londres : Williams and Norgate.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary. 2005. 7^e éd. Oxford : Oxford University Press.
- Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall.
- Poulat, Émile. 2007. « Modernisme ». Dans *Encyclopaedia Universalis*. Paris : Encyclopaedia Universalis.
- Powers, John. 2007a. « Ris Med (Non-Sectarian) Movement in Tibetan Buddhism ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 617-618. Londres : Routledge.
- . 2007b. *Introduction to Tibetan Buddhism*. 2^e éd. Ithaca : Snow Lion.
- . 2007c. « Tibetan Buddhism in Exile ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 756-757. Londres : Routledge.
- . 2007d. « Buddhism in Tibet Today ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 179-180. Londres : Routledge.
- . 2007e. « Tibet, Buddhism in ». Dans *Encyclopedia of Buddhism*, sous la dir. de Damien Keown et Charles S. Prebish, p. 745-754. Londres : Routledge.
- Prebish, Charles S. (dir.). 1975. *Buddhism. A Modern Perspective*. University Park : Pennsylvania State University Press.
- Prebish, Charles S. 1979. *American Buddhism*. North Scituate, Mass. : Duxbury Press.
- . 1993. « Two Buddhisms Reconsidered ». *Buddhist Studies Review*, vol. 10, no 2, p. 187-206.
- . 1999. *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*. Berkeley : University of California Press.
- . 2010. « The Swans Came to Canada Too: Looking Backward and Looking Forward ». Communication. *Buddhism in Canada: Global Causes, Local Conditions* (University of British Columbia, 15 octobre 2010).
- Prebish, Charles S., et Martin Baumann (dir.). 2002. *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley : University of California Press.
- Prebish, Charles S., et Kenneth K. Tanaka (dir.). 1998. *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley : University of California Press.
- Premasiri, P. D. 1976. « Interpretation of Two Principal Ethical Terms in Early Buddhism ».

- Sri Lanka Journal of the Humanities*, vol. 2, no 1, p. 63-74.
- Queen, Christopher S. 1996. « Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism ». Dans *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, sous la dir. de Christopher S. Queen et Sallie B. King, p. 1-44. Albany : State University of New York Press.
- Queen, Christopher S. (dir.). 2000a. *Engaged Buddhism in the West*. Boston : Wisdom Publications.
- Queen, Christopher S. 2000b. « Introduction: A New Buddhism ». Dans *Engaged Buddhism in the West*, sous la dir. de Christopher S. Queen, p. 1-31. Boston : Wisdom Publications.
- . 2002. « Engaged Buddhism. Agnosticism, Interdependance, Globalization ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 324-347. Berkeley : University of California Press.
- . 2003. « Introduction. From Altruism to Activism ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 1-35. Londres : RoutledgeCurzon.
- Queen, Christopher S., et Sallie B. King (dir.). 1996a. *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany : State University of New York Press.
- Queen, Christopher S. et Sallie B. King. 1996b. « Preface ». Dans *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, sous la dir. de Christopher S. Queen et Sallie B. King, p. ix-xii. Albany : State University of New York Press.
- Queen, Christopher S., Charles S. Prebish, et Damien Keown (dir.). 2003. *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. Londres : RoutledgeCurzon.
- Rahula, Walpola. 1961. *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*. Coll. « Points Sagesses ». Paris : Seuil.
- Reader, Ian. 2005. *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- . 2007. « Pilgrimage Growth the Modern World: Meanings and Implications ». *Religion*, no 37, p. 210-229.
- Revel, Jean-François et Matthieu Ricard. 1997. *Le moine et le philosophe. Le bouddhisme aujourd'hui*. Paris : NiL.
- Rhys Davids, T. W., et William Stede (dir.). 1998. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Oxford : Pali Text Society.
- Ricard, Matthieu et Trinh Xuan Thuan. 2000. *L'infini dans la paume de la main. Du Big Bang à l'éveil*. Paris : NiL-Fayard.
- Richards, Lyn et Janice M. Morse. 2007. *Readme First for a User's Guide to Qualitative Methods*. 2^e éd. Thousand Oaks : Sage Publications.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres : Sage.
- . 2001. « The Globalization Paradigm: Thinking Globally ». Dans *Religion in the Process of Globalization*, sous la dir. de Peter Beyer, p. 3-22. Würzburg : Ergon Verlag.
- . 2007. « Global Millennialism: A Postmortem on Secularization ». Dans *Religion, Globalization, and Culture*, sous la dir. de Peter Beyer et Lori Beaman, p. 9-34. Leiden : Brill.
- Rodrigues, Hillary. 2006. *Hinduism. The Ebook*. Journal of Buddhist Ethics Online Books. En ligne. <<http://www.jbeonlinebooks.org/>>.
- Rousseau, Louis (dir.). 2012. *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de*

- l'immigration*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Samuel, Geoffrey. 2005. *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.
- Schelling, Andrew. 1995. « Introduction ». Dans *Meeting the Buddha. On Pilgrimage in Buddhist India*, sous la dir. de Molly Emma Aitken, p. 1-12. New York : Riverhead Books.
- Scholte, Jan A. 2005. *Globalization. A Critical Introduction*. 2^e éd. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- Seager, Richard H. 1999. *Buddhism in America*. New York : Columbia University Press.
- . 2002. « American Buddhism in the Making ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 106-119. Berkeley : University of California Press.
- . 2006. *Encountering the Dharma. Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the Globalization of Buddhist Humanism*. Berkeley : University of California Press.
- Singh, Sarina, Joe Bindloss, Paul Clammer, Janine Eberle, Paul Harding, Abigail Hole, Patrick Horton, et al. 2005. *India*. 11^e éd. Victoria : Lonely Planet Publications.
- Smith-Hefner, Nancy J. 1999. *Khmer American. Identity and Moral Education in a Diasporic Community*. Berkeley : University of California Press.
- Snellgrove, David L. 1976. « Tibetan Buddhism Today ». Dans *Buddhism in the Modern World*, par Heinrich Dumoulin et John C. Maraldo, p. 277-293. Nouv. éd. rév. trad. de l'allemand. New York : Macmillan (Freiburg : Herder Verlag, 1970).
- Snellgrove, David L. et Hugh Richardson. 1980. *A Cultural History of Tibet*. Boulder : Prajñā Press.
- Spencer Brown, George. 1969. *Laws of Form*. Londres : George Allen and Unwin.
- Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York : Harper & Row.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters*. Londres : Routledge.
- Stein, Rolf A. 1987. *La civilisation tibétaine*. Paris : L'Asiathèque (Paris : Dunod, 1962).
- Stirrat, Roderick L. 2000. « Place and person in Sinhala Catholic pilgrimage ». Dans *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, sous la dir. de John Eade et Michael J. Sallnow, p. 122-136. Urbana : University of Illinois Press.
- Stone, Jacqueline I. 2003a. « "By Imperial Edict and Shogunal Decree." Politics and the Issue of the Ordination Platform in Modern Lay Nichiren Buddhism ». Dans *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, sous la dir. de Steven Heine et Charles S. Prebish, p. 193-219. Oxford : Oxford University Press.
- . 2003b. « Nichiren's Activist Heirs. Sōka Gakkai, Risshō Kōseikai, Nipponzan Myōhōji ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 63-94. Londres : RoutledgeCurzon.
- Stuart Collection – UC San Diego. 2012. « Nam June Paik: Something Pacific, 1986 ». *Stuart Collection*. En ligne. <<http://stuartcollection.ucsd.edu/artists/paik.shtml>>. Consulté le 22 août 2012.
- Swatos Jr., William H. 2009. « Pilgrimage and Conversion ». Dans *Conversion in the Age of Pluralism*, sous la dir. de Giuseppe Giordan, p. 115-130. Leiden : Koninklijke Brill BV.
- Swatos Jr., William H., et Luigi Tomasi (dir.). 2002. *From Medieval Pilgrimage to Religious*

- Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*. Westport : Praeger.
- Tedesco, Frank M. 2003. « Social Engagement in South Korean Buddhism ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 154-182. Londres : RoutledgeCurzon.
- Tendzin Gyamtso. S.d. [a]. « Retirement ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/tibet/retirement>>. Consulté le 27 avril 2012.
- . S.d. [b]. « Kalachakra Initiations by His Holiness the Dalai Lama ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://dalailama.com/teachings/kalachakra-initiations>>. Consulté le 10 mai 2011.
- . S.d. [c]. « Three Main Commitments ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://dalailama.com/biography/three-main-committments>>. Consulté le 10 mai 2011.
- . S.d. [d]. « Compassion and the Individual ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/compassion>>. Consulté le 17 avril 2012.
- . S.d. [e]. « Dolgyal (Shugden) ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/dolgyal-shugden>>. Consulté le 25 avril 2012.
- . S.d. [f]. « Disarmament for World Peace ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/world-peace/disarmament>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1989. « Nobel Peace Prize Acceptance Speech ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/acceptance-speeches/nobel-peace-prize>>. Consulté le 26 avril 2012.
- . 1990a. « A Clean Environment Is a Human Right ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/environment/clean-environment>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1990b. « Ecology and the Human Heart ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/environment/ecology-and-the-human-heart>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1990c. « Universal Responsibility and the Environment ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/environment/universal-responsibility>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1992a. « A Buddhist Concept of Nature ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/environment/buddhist-concept-of-nature>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1992b. « Universal Responsibility and the Inner Environment ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <<http://www.dalailama.com/messages/environment/inner-environment>>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1992c. « Universal Responsibility and the Global Environment ». *The Office of His*

- Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/environment/global-environment>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 1999. *Sagesse ancienne, monde moderne. Éthique pour le nouveau millénaire*. Paris : Fayard.
- . 2000. « Message for the New Millenium ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/world-peace/millennium-message>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 2001a. « 1st International Conference on Buddhism and Literature ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhism-and-literature>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2001b. « Relevant Comments by HH The Dalai Lama Subsequent to the Sept. 11, 2001 Terrorist Attack on the US ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <http://www.dalailama.com/messages/world-peace/9-11>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 2002. « Sakyadhita International Conference on Buddhist Women in Taiwan ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-women>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2003. « A Collaboration Between Science and Religion ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/science-and-religion>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2004. « His Holiness's keynote Address at the Buddhist Conference in Delhi ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-conference-delhi>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2005. « Science at the Crossroads ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne. <http://www.dalailama.com/messages/buddhism/science-at-the-crossroads>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2006a. « Bring Quality Back into Buddhist Pursuits ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-pursuits>. Consulté le 17 avril 2012.
- . 2006b. *The Universe in a Single Atom. How Science and Spirituality Can Serve Our World*. Londres : Abacus.
- . 2008. « Human Rights, Democracy and Freedom ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/world-peace/human-rights-democracy-and-freedom>. Consulté le 18 avril 2012.
- . 2010. *Becoming Enlightened*. Trad. par Jeffrey Hopkins. Londres : Rider.
- . 2011. « Message of His Holiness the Dalai Lama to the Global Buddhist Congregation, New Delhi, November 27 - 30, 2011 ». *The Office of His Holiness The Dalai Lama*. En ligne.
<http://www.dalailama.com/messages/buddhism/global-buddhist-congregation-new-delhi>.

- delhi-november-27---30-2011>. Consulté le 17 avril 2012.
- Tendzin Gyamtso et Howard C. Cutler. 1998. *The Art of Happiness. A Handbook for Living*. Londres : Coronet Books.
- Tergar. 2009. « Yongey Mingyur Rinpoche's International Meditation Community ». En ligne. <<http://tergar.org/>>. Consulté le 6 octobre 2009.
- The Buddhist Channel. 2012. « 26th World Fellowship of Buddhist Conference to discuss theme on "Solving Social Issues with Dharma" ». En ligne. <<http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=89,10922,0,0,1,0>>. Consulté le 18 juillet 2012.
- The New Kadampa Tradition (NKT) - International Kadampa Buddhist Union. 2012. « Kadampa Buddhism ». En ligne. <<http://kadampa.org/>>. Consulté le 17 mai 2012.
- Thibeault, François. 2006a. « Compte rendu de "Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux" par Raphaël Liogier (Paris : Ellipses, 2004) ». *Journal of Global Buddhism*, vol. 7, p. 15-24.
- . 2006b. « Constructing Ethnoreligious Identities: Inheritance and Choice in Two Theravāda Buddhist Organizations around Montréal ». Communication. *Canadian Society for the Study of Religion Annual Meeting* (York University, 29 mai 2006).
- Tibetan and Himalayan Library. 2011. « The THL Tibetan Dictionaries ». En ligne. <<http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/index.php>>. Consulté le 21 juin 2011.
- Timothy, Dallen J., et Daniel H. Olsen (dir.). 2006. *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. Londres : Routledge.
- Travlou, Penny. 2002. « Go Athens. A Journey to the Centre of the City ». Dans *Tourism. Between Place and Performance*, sous la dir. de Simon Coleman et Mike Crang, p. 108-127. New York : Berghahn Books.
- Trevithick, Alan. 2001. *The Revival of Buddhist Pilgrimage at Bodh Gaya (1811-1949). Anagarika Dharmapala and the Mahabodhi Temple*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Trigano, Schmuël. 2001. *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris : Flammarion.
- Tushita Meditation Centre. 2010. « Tushita Meditation: Hayagriva Retreat ». En ligne. <<http://www.tushita.info/hayagriva>>. Consulté le 30 mars 2010.
- Tweed, Thomas A. 1999. « Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion ». Dans *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, sous la dir. de Duncan R. Williams et Christopher S. Queen, p. 71-90. Richmond : Curzon Press.
- . 2002. « Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures ». Dans *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, sous la dir. de Charles S. Prebish et Martin Baumann, p. 17-33. Berkeley : University of California Press.
- United States Patent and Trademark Office. S.d. « Trademark: Vipassana Meditation as taught by S.N. Goenka ». En ligne. <<http://tarr.uspto.gov/servlet/tarr?regser=serial&entry=75019416>>. Consulté le 9 mai 2011.
- Urbain, Jean-Didier. 2002. *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*. 2^e éd. Coll. « Petite bibliothèque ». Paris : Payot.
- . 2006. « Le touriste : du sujet symptôme à l'homme qui rêve ». *Université de tous les savoirs*. En ligne. <http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_touriste_jean_didier_urbain.1466>. Consulté le 26 juillet 2012.

- Urry, John. 1995. *Consuming Places*. Londres : Routledge.
- . 2002. *The Tourist Gaze*. 2^e éd. Londres : Sage.
- Victor Turner et Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York : Columbia University Press.
- Vipassana Meditation Courses By Alphabetical List. S.d. En ligne.
 <<http://www.dhamma.org/en/alphabetical.shtml>>. Consulté le 12 avril 2012.
- Vipassana Meditation Website. 2000. « Mr. S.N. Goenka ». En ligne.
 <<http://www.dhamma.org/en/goenka.shtml>>. Consulté le 3 avril 2012.
- . 2011. En ligne. <<http://www.dhamma.org/>>. Consulté le 3 avril 2012.
- Vukonić, Boris. 1996. *Tourism and Religion*. Oxford : Pergamon.
- Wallerstein, Immanuel M. 1974-1980. *The Modern World System*. 4 vol. New York : Academic Press.
- Warder, Anthony K. [1970] 2000. *Indian Buddhism*. 3^e éd. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Weber, Max. 1995. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie. T. 2 de Économie et société*. Paris : Pocket.
- . 1996. *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard.
- . 2003. *Hindouisme et bouddhisme*. Paris : Flammarion.
- Welch, Holmes. 1967. *The practice of Chinese Buddhism. 1900-1950*. Cambridge : Harvard University Press.
- Wijayaratna, Môhan. 1998. *Le dernier voyage du Bouddha. Avec la traduction intégrale du Mahā-Parinibbāna-sutta*. Paris : Lis.
- Williams, Duncan R., et Christopher S. Queen (dir.). 1999. *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*. Surrey : Curzon Press.
- Wright, Arthur F. 1959. *Buddhism in Chinese History*. Stanford : Stanford University Press.
- Yarnall, Thomas F. 2003. « Engaged Buddhism. New and Improved? Made in USA of Asian Materials ». Dans *Action dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, sous la dir. de Christopher S. Queen, Charles S. Prebish, et Damien Keown, p. 286-344. Londres : RoutledgeCurzon.
- Yu, Xue. 2005. *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle against Japanese Aggressions, 1931-1945*. New York : Routledge.
- Zimmermann, Friedrich. 1888. *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gáutama*. Braunschweig : C. A. Schwetschke Und Sohn.